Patrimonio y cultura en América Latina

Si por patrimonio debe entenderse tanto la arquitectura monumental, por ejemplo, la puesta en valor de un centro histórico en este contexto de conmemoraciones por los bicentenarios de Independencia en más de una decena de países latinoamericanos, lo mismo que determinadas manifestaciones culturales de sectores subalternos de medios rurales y/o urbanos, o las artesanías elaboradas por indígenas, cabe entonces preguntarse ¿quién decide que tal abanico de expresiones sean consideradas patrimoniales? ¿Cómo es que ciertas expresiones y prácticas culturales sí son objeto de esa distinción mientras otras no lo son? En principio está claro que la total diversidad de expresiones culturales nunca está representada en aquello que se constituye en bien patrimonial. Sólo ciertas manifestaciones tangibles e intangibles son propuestas como símbolo de unidad, en lugar de fomentar la diversidad.

El cambio en la visión dominante sobre el patrimonio es evidente ya que pasó de ser un repositorio o acervo a una construcción no siempre consensuada y armónica, producto del juego de fuerzas entre agentes sociales. Su conceptualización cambió para dar cabida a los objetos inmateriales, transitándose también de un énfasis centrado en las manifestaciones culturales en sí mismas, hacia otra de mayor amplitud y en la cual se consideran las conexiones existentes entre sus creadores y los contextos específicos de producción.

O

Los artículos aquí reunidos, escritos por académicos latinoamericanos, responden a dos cuestionamientos que se vuelven vertebrales a lo largo del libro, ¿desde dónde y para quién se patrimonializa? Por ejemplo, ¿desde los pueblos originarios, desde los agentes externos y académicos, desde los organismos abocados a la gestión o desde el Estado?

Por ser el patrimonio como realidad un asunto de multiplicidad disciplinaria, el libro logra reunir lo mismo a historiadores que arquitectos, gestores culturales, antropólogos y politólogos para analizar pasado, presente y futuro de la patrimonialización. Aunado al carácter pluridisciplinar del texto debe mencionarse la amplia gama de temáticas abordadas, a saber: desde la construcción de la memoria histórica de una localidad, la distinción de sitios con valor arquitectónico, las gestiones estatales y de grupos informales para legitimar lo que deba ser patrimonializable, la dinámica de los públicos de museos, la reproducción de devociones e identidades religiosas, el azaroso via crucis de grupos informales para participar en procesos formales, hasta la promoción de paisajes culturales o los procesos de gentrificación sucedidos lo mismo en Argentina que Brasil, Colombia, Chile o en México.




ISBN: 978-607-00-3333-9

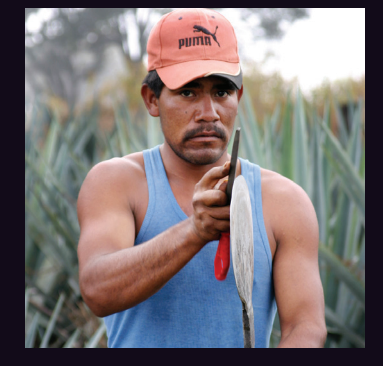
Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales

Patrimonio y cultura en América Latina:

Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales









José de Jesús Hernández López, Mónica Beatriz Rotman
Alicia Norma González de Castells

Universidad De Guadalajara

Patrimonio y cultura en América Latina:

Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales.

Patrimonio y cultura en América Latina:

Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales.

José de Jesús Hernández López
Mónica Beatriz Rotman
Alicia Norma González de Castells



Patrimonio y cultura en América Latina:
Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales.

Primera edición: Septiembre 2010

ISBN: 978-607-00-3333-9

Impresión y encuadernación: Acento Editores / Alfredo Gutiérrez R.
Diagramación: LDCG. J. María Iñiguez Reyes.
Diseño de portada: Luis René Saldaña Ramírez.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

José De Jesús Hernández López
Mónica Beatriz Rotman
Alicia Norma González De Castells

El patrimonio es un concepto que hunde sus raíces en el derecho romano, aunque su teorización vendría a sucederse muchos siglos más tarde, a partir de las codificaciones napoleónicas. Por patrimonio se entendía la hacienda que un sujeto adquiría como herencia o legado de sus ascendientes. Dentro de esta sucesión se consideraba la propiedad absoluta, exclusiva y a perpetuidad de cosas o bienes (Gutiérrez, 2002:42 y 197) y además era estimada como un atributo de la personalidad. El concepto comprendía la idea de propiedad, pero también se incluía la de obligación, máxime cuando existían deudas de por medio (Figueroa, 1995: 23-29). Esto debido a que por patrimonio se entendía sobre todo los bienes de carácter pecuniario.

Fue precisamente en el siglo XIX cuando comenzó el debate con respecto a la subjetividad u objetividad del patrimonio ¿debía éste ser un atributo de la personalidad y por ende estar ligado a una persona? La discusión se inscribe en el contexto de formación de los Estados Nacionales, cuna de intereses por construir únicas identidades en medio de la diversidad. El término en cuestión refería a los valores históricos y culturales de una sociedad naciente que requería identificarse e identificar a simpatizantes y opositores, pero radicados en un mismo territorio concreto, con "lo propio" versus "lo ultramarino".[1]

1 Florescano señala que política e ideológicamente los Estados nacionales destruyeron el monopolio cultural metropolitano y, al mismo tiempo, abrieron la puerta a valorizaciones propias en diferentes escalas, a través de la fundación de instituciones cuya función era crear la identidad de una nueva nación (Florescano, 1993:9-11).

La valorización hecha en ese momento específico tuvo como centro cierta cultura material (arqueológica, monumental, histórica), a saber, la de las capitales y la de los grupos dominantes, pero que a la sazón servía a sus intereses de movilizar todo aquello que contribuyera a la formación de una identidad nacional distinta a la correspondiente a las de los centros del sistema. Era cultura material con relevancia en términos simbólicos por su potencialidad para amalgamar intereses, historias, idiosincrasias distintas e incluso irreconciliables.[2]

Aquello a lo que se confirió valor patrimonial contenía una evidente carga ideológica ligada a su carácter de factor de identidad nacional, y con el paso del tiempo dio pie a la integración de catálogos de arte y su exhibición igualmente con fines identitarios que turísticos.

El patrimonio cumplía dos funciones, primero hacia el exterior fungía como un reivindicador de los valores propios; hacia lo interno servía para proyectar identidades políticamente aceptadas o convenientes (Florescano, 1993:10). La reivindicación de un pasado común, la comunidad de lengua, cultura y valores, y una pretendida unidad e identidad transhistórica, han sido desde entonces parte de los discursos fundantes de las nacionalidades, y de su interés por conservar su patrimonio cultural histórico (Pérez-Ruíz, 1998ª:95). Cada nación contaba con un patrimonio económico, pero también con otro definido por su valor cultural, independientemente de su fungibilidad. Ambos tenían además un valor simbólico debido a su función de generadores de *una* identidad cultural (CINU, 2002).

Producto del propio devenir histórico el concepto evolucionó dando cabida a los bienes intangibles en un nivel jerárquico similar al de los bienes materiales, sea que éstos fueran de propiedad individual como aquéllos otros colectivos. Aunque, no debe perderse de vista que los artificios o manifestaciones culturales que devienen patrimonio adquieren esa característica cualitativa diferencial siempre en contextos concretos y debido a finalidades precisas.

Hay quienes cuestionan el hecho que cuando se habla de cultura material o patrimonio tangible invariablemente la distinción cae en edificaciones que corresponden a espacios ocupados o construidos para los grupos hegemónicos; mientras que cuando se habla de patrimonio intangible se representan ciertas manifestaciones de las culturas no hegemónicas, subalternas o invisibilizadas

2 Véase la definición de patrimonio de Llorenç Prats cuando refiere a que es "su carácter simbólico, su capacidad para representar simbólicamente una identidad" el factor determinante para la existencia del patrimonio como tal (Prats, 1997:22).

y negadas históricamente (ideas o pensamientos, danza o música, folclore o rituales). Se trata de valoraciones de expresiones culturales desconectadas de los procesos sociales en los cuales fueron producidas. Los autores de las obras quedan invisibilizados (Florescano, 1997ª:9; Tovar y de Teresa, 1997ª:96, Rotman y Castells, 2006).

Las categorías dignas de ser reconocidas y "elevadas al rango de patrimonio" se ampliaron todavía más en fechas recientes. Es el caso de los paisajes naturales y culturales denominados respectivamente "patrimonio natural y cultural de la humanidad" por la UNESCO, un organismo supranacional. Se destaca esto porque resulta relevante la actividad de instituciones de este tipo debido a que en otro momento el patrimonio era una categoría con alcances nacionales y cuya definición correspondía a cada estado en particular. Hoy se cuenta con una categoría más amplia y con otras instancias responsables de conferir tal *status* distintivo. En el contexto actual, como se mostrará en este libro, importa más ese tipo de valorizaciones conferidas en escala internacional que la legitimación otorgada por los Estados (Melé, 1998:11).

El libro está integrado por catorce artículos escritos por académicos latinoamericanos, cuyos esfuerzos dan cuenta de diferentes aristas de la problemática patrimonial en América Latina. A partir del análisis de experiencias acontecidas en Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México, se discuten tanto los procesos de patrimonialización contemporáneos, como sus impactos socioculturales, económicos y políticos.

Si por patrimonio debe entenderse tanto la arquitectura monumental, la puesta en valor de un centro histórico en este contexto de conmemoraciones por los bicentenarios de Independencia en más de una decena de países latinoamericanos, lo mismo que determinadas manifestaciones culturales de sectores subalternos de medios rurales y/o urbanos, o las artesanías elaboradas por indígenas, cabe entonces preguntarse ¿quién decide que tal abanico de expresiones sean consideradas patrimoniales? ¿Cómo es que ciertas expresiones y prácticas culturales sí son objeto de esa distinción mientras otras no lo son? En principio está claro que la total diversidad de expresiones culturales nunca está representada, y por ello unas cuantas manifestaciones tangibles e intangibles son propuestas como símbolo de unidad (García Canclini, 1997ª:61), en lugar de fomentar la diversidad. El patrimonio nacional entonces no *es* de todos, aunque pretende *ser representativo* de todos; lo mismo sucede con el patrimonio *de la humanidad*.

En el caso del primero, existe una construcción del Estado a partir de esos referentes selectivos; ya que la patrimonialización implica un proceso de construcción ideológica y política (*Véase* Bonfil, 1997:47). El Estado valora y patrimonializa porque por su medio se proyecta la idea de integración nacional en medio de tanta diversidad sociocultural. Realidades locales devienen entonces abstracciones político-culturales, en símbolos de una identidad nacional en la cual se diluyen particularidades y conflictos (García Canclini, 1997ª:68).

No obstante, desde mediados del siglo XX la UNESCO se ha posicionado como entidad responsable de la protección jurídica internacional y de la declaración de cierto patrimonio, por el valor que representa para la humanidad. La idea es que las poblaciones locales participen en la conservación de sus respectivos patrimonios culturales y naturales, así como fomentar la cooperación internacional en esas tareas[3].

Los artículos aquí reunidos reproducen -algunos con ciertas modificaciones- los trabajos presentados originalmente en la mesa de discusión "Patrimonio y cultura en América Latina: Las nuevas vinculaciones con el Estado, el Mercado y el Turismo y sus perspectivas actuales" en el marco del II Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Antropología, celebrado en julio de 2008 en la Universidad de Costa Rica y coordinado por las doctoras Mónica Beatriz Rotman y Alicia Castells.

Los documentos responden a dos cuestionamientos que se vuelven vertebrales a lo largo del libro, ¿Desde dónde y para quién se patrimonializa? Por ejemplo, ¿desde los pueblos originarios, desde los agentes externos y académicos, desde los organismos abocados a la gestión o desde el Estado?

Estamos ante un cambio en la visión dominante sobre el patrimonio: de ser un repositorio o acervo a ser considerado una construcción no siempre consensuada y armónica, más bien con conflictos y constantemente contestada, esto es, producto del juego de fuerzas entre agentes sociales; de ser algo exclusivamente tangible a considerar aquello inmaterial; del aislamiento de las manifestaciones culturales a la consideración de su conexión con sus creadores y sus contextos de producción.

Paralelamente una considerable valorización simbólica de las expresiones culturales se articula conflictivamente con un valor económico,

3 Esto sobre todo a partir del peligro que representó la desaparición de ciertas manifestaciones culturales causados por las guerras mundiales, luego también el relativo al avance del mundo moderno industrial sobre el ambiente y modos tradicionales de trabajo y vida. Sucesivamente el organismo ha ido adoptando distintas Convenciones y Disposiciones para la protección de los bienes culturales patrimoniales.

incorporando además en ese proceso la dimensión turística, que contribuye al paso de una parte de tales bienes patrimoniales al mundo de las mercancías.

Por ser el patrimonio como realidad un asunto de multiplicidad disciplinaria, el libro logra reunir lo mismo a historiadores que arquitectos, gestores culturales, antropólogos y politólogos para analizar pasado, presente y futuro de la patrimonialización. Aunado al carácter pluridisciplinar del texto debe mencionarse la amplia gama de temáticas abordadas, a saber: desde la construcción de la memoria histórica de una localidad, la distinción de sitios con valor arquitectónico, las gestiones estatales y de grupos informales para legitimar lo que deba ser patrimonializable, la dinámica de los públicos de museos, la reproducción de devociones e identidades religiosas, el azaroso *via crucis* de grupos informales para participar en procesos formales, hasta la promoción de paisajes culturales o los procesos de gentrificación.

Los tres primeros artículos del texto focalizan su análisis en procesos patrimoniales en vinculación con pueblos originarios. Lo hacen desde distintas perspectivas teóricas y colocan su atención en diferentes dimensiones de la problemática.

Mónica Rotman, interesada en las prácticas hegemónicas de la cultura, se concentra en torno del patrimonio de poblaciones mapuches de Neuquén, en Argentina. Desarrolla primeramente las concepciones de este pueblo sobre tal categoría y analiza aquellas que sostienen los organismos provinciales abocados a su planificación y gestión. Se centra luego en la producción artesanal de dicha población originaria – estimada en tanto referente patrimonial histórico- y reflexiona sobre las representaciones y prácticas de la institución estatal neuquina vinculada específicamente a tal tipo de actividad.

Agenor Teixeira Pinto Farias avanza en su artículo sobre las discusiones que involucran a las categorías de Identidad Étnica, Patrimonio Cultural y Cultura Material, también en vinculación con la producción de artesanías de sociedades amerindias -considerados tales bienes en su dimensión de artefactos materiales étnicos y constitutivos de una cosmología nativa-. Partiendo de la observación de sus lógicas de mercantilización y de exhibición museística, reflexiona sobre sus implicaciones en las relaciones interétnicas en el interior del Estado – Nación.

En pos de una reflexión acerca de las situaciones y las reacciones culturales/culturalistas de los pueblos indígenas ante las actuales situaciones históricas, **José Glebson Vieira** opta por un análisis en el cual otorga

centralidad a las nociones de frontera, flujos culturales y traducción cultural. Ello conduce al autor a problematizar en su texto sobre la noción de patrimonio en sus articulaciones con las categorías de cultura y tradición.

El tratamiento del patrimonio en vinculación con sectores subalternos –abarcando, además de los pueblos originarios, a otros colectivos socio-culturales-, constituye uno de los tópicos ha que ha dado lugar la reformulación de la categoría producida durante las últimas décadas. Junto a esta "ampliación" de la noción, hacia otros sectores sociales, se ha ido profundizando la discusión sobre un tópico que continúa generando una extensa producción académica entre los investigadores y que compete a la clasificación/valoración del binomio material-inmaterial/tangible-intangible dentro de la problemática patrimonial.

En esta línea temática se inscribe el artículo de **Alicia Gonzalez de Castells**. Ella explora las transformaciones del campo del patrimonio, fundamentalmente aquellas que aluden al par material – inmaterial, sobre todo cuando el objeto de estudio lo conforman los sectores subalternos. Focalizada en la situación brasileña, la autora continúa tal indagación a partir del señalamiento del Decreto nº 3551/2000 -que instituye el registro de bienes culturales de naturaleza inmaterial- y de la reflexión sobre la creación del Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial -cuya función consiste en la implementación de la metodología del Inventario Nacional de Referencias Culturales (INRC)-.

Continuando con el tratamiento de la categoría de patrimonio inmaterial, **Álvaro Andrés Santoyo** da cuenta del tema en el contexto nacional colombiano. Lo analiza en relación con la noción de Folklore, subraya las condiciones de emergencia de ambos conceptos, los colectivos sociales a que hacen referencia, las formas de concepción de la tradición que implican y los cambios y procesos de institucionalización. Para el autor tales aspectos remiten finalmente a cuestionamientos de mayor generalidad sobre las políticas de la identidad nacional.

Respecto de la amplia problemática de los sectores subalternos en sus vinculaciones con las prácticas culturales y el patrimonio, **Alberto Zárate Rosales** aborda una cuestión específica: situado en México, analiza las características y la situación que atraviesan ciertos grupos informales –pertenecientes a sectores sociales marginales y excluidos-, que intentan participar e insertarse en el desarrollo de prácticas culturales. El autor marca las tensiones y descalificaciones que sufren tales colectivos por parte de los

sectores hegemónicos, respecto de la construcción de patrimonio y de la promoción de la cultura y realiza un breve diagnóstico de los principales problemas al interior de estos grupos.

Dentro del campo patrimonial, un tema que ha recibido un amplio tratamiento tanto a nivel institucional estatal como por parte de los especialistas y académicos es el referido a los bienes arquitectónicos. En vinculación con procesos urbanísticos, han proliferado además los trabajos que analizan la dinámica de un conjunto de actores sociales diversos en la construcción y preservación patrimonial, así como las características específicas y diferenciales que en cada coyuntura histórica tales procesos adquieren en la ciudad.

Eduardo J. Castells retoma en su artículo la cuestión de los alcances y limitaciones de las categorías tangible e intangible aplicadas al patrimonio cultural, en vinculación específicamente con lo arquitectónico y lo urbano. Su referente empírico es la ciudad de San Antonio de Areco, en la Provincia de Buenos Aires, Argentina, consagrada como sitio depositario de la tradición nacional. La iconografía gauchesca será el referencial comparativo para las ponderaciones respecto de las categorías de análisis. El autor discute entonces las nociones de tradición, historia y memoria que operan sobre esta ciudad "patrimonializada". Asimismo le interesa examinar el desarrollo de las políticas, procedimientos y legislación adoptados para garantizar la preservación del patrimonio cultural arquitectónico y urbanístico en dicha ciudad y paralelamente definir identidades.

Any Brito Leal Ivo aborda su trabajo sobre los bienes patrimoniales, focalizándose en aquellos de carácter arquitectónico, en el contexto de la nueva dimensión que adquieren las ciudades en el ámbito contemporáneo. Esta se caracteriza por la globalización, el desarrollo de nuevas tecnologías informacionales y el avance del mercado, que favorecen tanto la ruptura de instancias referenciales colectivas como la disminución de la regulación del Estado. La autora retoma la noción de patrimonio como resultado del juego de fuerzas entre distintos agentes sociales y analiza el accionar del estado y del mercado en las intervenciones patrimoniales, incluyendo la implementación de las estrategias de comunicación empleadas por tales actores. Como ejemplo de estas dinámicas, cita la intervención en el Fuerte Sao Marcelo, en Salvador, estado de Bahia, Brasil.

El artículo de **Mercedes González Bracco** también se contextualiza en la ciudad y aborda un bien patrimonial arquitectónico. Su estudio de

caso refiere al Palacio Duhau, construcción exponente de la aristocracia porteña de principios del siglo XX, emplazada en el barrio de Recoleta (uno de los más tradicionales de la Ciudad de Buenos Aires, en Argentina). La autora marca la complejidad de los procesos de patrimonialización, los cuales implican conflictos que incluyen dimensiones económicas, políticas y culturales y señala la intervención en éstos, de distintos actores sociales (agencias estatales, empresas privadas, asociaciones vecinales) con diferente rango de poder, grado de representatividad y legitimidad.

En las últimas décadas se ha acelerado la acción de organismos internacionales con ingerencia en la problemática patrimonial –sobre todo UNESCO-. Entre otras cosas, esto se traduce en el aumento de las Declaratorias y documentos que nominan "Patrimonio de la Humanidad" a diferentes tipos de entidades materiales e inmateriales, situados en distintos países. Estas designaciones llevan a poner en discusión categorías tales como identidad, tradición e historia. Los dos trabajos siguientes abordan dicha problemática.

El artículo de **Elena Belli y Ricardo Slavutsky** analiza las características de determinados procesos de patrimonialización que han tenido lugar en la Provincia de Jujuy, Argentina. El referente empírico relevante es la Quebrada de Humahuaca, declarada Patrimonio Mundial de la Humanidad en el 2003. Los autores desarrollan algunas consecuencias prácticas de las políticas estatales que, basadas en programas de gestión patrimonial, propenderían a un desarrollo sustentable para el mejoramiento de las condiciones de vida de la población. Introducen en el análisis la dimensión turística del patrimonio y observan que la ampliación de agentes intervinientes y de nuevas prácticas que conllevan estos procesos, no ha producido hasta ahora cambios positivos en la calidad de vida de los sectores más humildes, generando a su vez nuevos conflictos sociales.

El trabajo de **Elizabeth Hernández López** y **Jose de Jesús Hernádez López**, aborda algunos aspectos de la problemática, en el contexto nacional mexicano. En el año 2006 el paisaje agavero y las antiguas instalaciones del tequila (en el estado de Jalisco) fueron distinguidas por la UNESCO como Patrimonio Cultural de la Humanidad. A partir de este hecho, los autores describen y analizan algunos de los fenómenos que ha traído consigo esta designación, tales como el impacto social y ecológico, el arribo de turistas, el interés del gobierno de México por identificar al país con el agave, el tequila y sus paisajes, etc. Se discute hasta qué punto tal distinción y estetización

paisajística no persigue como objetivo principal la creación de valor económico, siendo los beneficiarios los mismos sectores de siempre.

La categoría de "paisaje", con atribución de valor natural, cultural, identitario, en vinculación con impactos ecológicos y otras problemáticas, ocupa desde hace unos años la agenda actual del patrimonio.

Franco Marchionni en su artículo se propone reflexionar precisamente sobre la relación entre los paisajes culturales y los imaginarios sociales. El paisaje será concebido como objeto cultural y articulador por tanto de la cultura, la naturaleza y el espacio -tanto físico como simbólico- y vinculado con fenómenos de construcción identitaria. Desde este enfoque, al autor le interesan los procesos de patrimonialización dirigidos a la preservación de paisajes culturales. Su referente empírico es la Fiesta Nacional de la Vendimia -evento que se realiza en la Provincia de Mendoza, Argentina-. Parte de la observación de determinadas imágenes de dicho evento y analiza los espacios y sus representaciones escenográficas desde una perspectiva crítica.

El tópico del turismo, en sus diversas variantes y modalidades ha ido adquiriendo relevancia en sus vinculaciones con la problemática patrimonial.

Anna Fernandez Poncela examina en su artículo la temática de la religiosidad popular y la articula con el "turismo religioso". Centra su interés –en el contexto de las devociones populares- en la Virgen de San Juan de los Lagos, en Jalisco, México. Se propone demostrar a través de tal estudio de caso, como hoy en día se produce un complemento entre la identidad regional y las prácticas de fe, y las actividades económicas más allá de las fronteras locales. Sostiene que en la actual etapa de globalización tiene lugar un reforzamiento de las identidades regionales -vinculado en parte al consumo turístico- y se internacionaliza la devoción religiosa popular y el comercio. Identidad, Memoria e Historia colectiva fungen como categorías articuladoras del análisis.

El tópico de los Museos se ha presentado históricamente asociado al patrimonio. Y su tratamiento reconoce una multiplicidad de perspectivas temáticas. Asimismo, en algunos países de América Latina la discusión y las perspectivas de gestión se han dinamizado en los últimos años.

Alejandro Gonzalez Villaruel y Diana Macho Morales se proponen en su artículo realizar un análisis sobre el público de Museos. Si bien la temática museística reconoce una trayectoria amplia dentro de la problemática patrimonial y ha recibido atención académica, el trabajo aquí

presentado aborda una dimensión del fenómeno que no ha sido suficientemente estudiada. Los autores detallan el estudio que realizaron para el proyecto de reestructuración del Museo de Artes e Industrias Populares (MAIP) sito en Pátzcuaro, estado de Michoacán, México, con la intención de recabar información sobre la apropiación del museo por parte de los habitantes del municipio y de los visitantes nacionales y extranjeros. La investigación, de carácter cualitativo y cuantitativo, se orientó a examinar la dinámica generada entre los visitantes y la propuesta de la institución museística.

A partir de los diferentes puntos de vista adoptados por los autores de los artículos, una multiplicidad de temas se presentan como objeto de discusión. ¿Cuánto de lo que se considera patrimonio cultural lo es en realidad y para quien/es? ¿Qué oportunidades de reivindicación pueden encontrar los grupos subalternos e invisibilizados al involucrarse en los procesos de patrimonialización? ¿Cómo se construye entonces el patrimonio y la idea misma del patrimonio? Tales son algunos de los interrogantes que seguramente suscitará la lectura de estas formas de aproximarse a la problemática.

BIBLIOGRAFÍA

Bonfil Batalla, G. (1997). "Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados" en Enrique Florescano (Compilador) (1997ª), *El patrimonio nacional de México.* Volumen I. FCE. México. Pp. 28-56.

CINU. (2002). "La importancia del patrimonio cultural". Artículo en línea disponible en http://www.cinu.org.mx/eventos/cultura2002/importa.htm 20 de diciembre de 2008.

Figueroa Yáñez, G. (1995). *El patrimonio.* 2ª edición actualizada con la ley no. 19.335 de 1994. Jurídica de Chile. Chile.

Florescano, E. (Compilador). (1993). *El patrimonio cultural de México.* FCE/CONACULTA. México.

________________. (1997ª). *El patrimonio nacional de México.* Volumen I. FCE. México.

________________. (1997b). *El patrimonio nacional de México.* Volumen II. FCE. México.

García Canclini, N. (1997ª). "El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional", en Enrique Florescano (Compilador). *El patrimonio nacional de México.* Volumen I. FCE. México. Pp. 57-90.

Gutiérrez y González, E. (2002). *El patrimonio. El pecuniario y el moral o derechos de la personalidad.* Porrúa. México.

Melé, Patrice. (1998). "Sacralizar el espacio urbano: el centro de las ciudades mexicanas como patrimonio mundial no renovable". En *Alteridades.* No. 8 (16). UAM. México. Pp. 11-26.

Pérez-Ruíz, Maya Lorena. (1998ª). "Construcción e investigación del patrimonio cultural. Retos en los museos contemporáneos". En *Alteridades.* No. 8 (16). UAM. México. Pp. 95-113.

________________________. (1998b). "El patrimonio cultural de México". En *Alteridades.* No. 8 (16). UAM. México. Pp. 183-186.

Rotman, Monica y Castells, A. (2006). "Patrimônio e Cultura: processos de politização, mercantilização e construção de identidades", en: *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporáneos.* Editora Nova Letra. Auspiciado por Fundação Ford/ABA. Brasil. Pp. 57-79.

Tovar y de Teresa, R. (1997ª). "Hacia una nueva política cultural". ". En Enrique Florescano (Compilador). *El patrimonio nacional de México.* Volumen I. FCE. México.

EL PATRIMONIO DE PUEBLOS MAPUCHES DE NEUQUÉN DESDE LAS PERSPECTIVAS DE SUS HABITANTES, DE LAS INSTITUCIONES ESTATALES Y DEL MERCADO

Mónica Beatriz Rotman

INTRODUCCIÓN

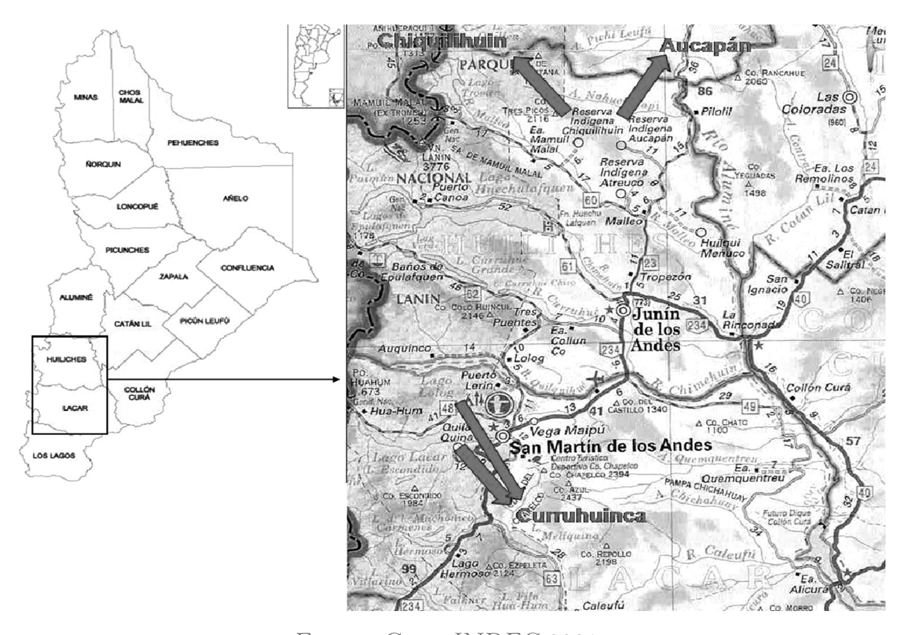
Este artículo reflexiona acerca del significado y contenido que poblaciones mapuches y agencias estatales de la provincia de Neuquén[1] asignan a la categoría de patrimonio. Entendemos que los actuales fenómenos de patrimonialización se vinculan estrechamente con procesos identitarios, con concepciones y usos hegemónicos de la cultura y con requerimientos/intereses económicos orientados a la lógica del mercado.

La puesta en discusión de la noción de patrimonio ha reubicado el tema, clarificando la situacionalidad histórica de la categoría. Ésta, debe ser entendida como una construcción social, un producto situado histórica y culturalmente. En tal sentido, cabe señalar que cuando se aparta de la sociedad occidental/moderna y refiere a los pueblos originarios, la misma amerita ser puesta en discusión; podrá estar dotada de contenidos específicos, ser objeto de atribución de distintos significados y generar diversas representaciones.

1 El trabajo de campo se ha realizado en comunidades del sur de la provincia de Neuquén, específicamente en Curruhuinca (Departamento.Lácar), Aucapán y Chiuquilihuin (Departamento Huiliches) y en San Martín de los Andes, Junín de los Andes y Neuquén capital –donde se sitúan instituciones gubernamentales y no gubernamentales con ingerencia en la problemática abordada-.



Fuente: Argentour.com



Fuente: Censo INDEC 2001.
Dirección Provincial de Turismo -Ministerio de Desarrollo Social –
Provincia de Neuquén - A.C.A.[2]

2 Mi agradecimiento a Sebastián Valverde quien proporcionó ambos mapas.

Para los pobladores mapuches de las comunidades aludidas, en primer lugar *el patrimonio se identifica con un concepto de cultura amplio, de naturaleza holística*[3]. La concepción resulta inclusiva de los diferentes ámbitos y aspectos que conforman la vida de las agrupaciones[4]; elementos diversos que forman parte de su universo de actividades -cotidianas y extracotidianas- y creencias ingresan en la categoría de patrimonio[5].

Desde la perspectiva sustentada, el patrimonio puede ser entendido como un proceso mediante el cual cualquier bien, práctica y/o creencia resulta imbuido de una cualidad que se presenta, que se entiende como inherente; como un atributo en permanente disposición de ser activado como tal;[6] en el discurso de los pobladores mapuches todo aquello que constituye su mundo (pasado y presente) se torna factible de poseer una *dimensión patrimonial*.

Cabe interrogarse acerca de tal abarcabilidad, de la suma extensión que se concede al término.

La noción de patrimonio implica un señalamiento de aquello que es valioso para un agrupación humana, para un conjunto socio-cultural determinado en un momento histórico dado. De aquellos bienes, prácticas, concepciones, que son identificados como propios y que coadyuvan a su vez para que un colectivo se reconozca como tal. Se relaciona por tanto íntimamente con la construcción y reproducción de la identidad, dispositivo a través del cual un grupo subraya su particularidad, al tiempo que se diferencia de otras entidades socio-culturales.

---

3 Entendemos que es precisamente esta característica, la que lleva a algunos autores a caracterizar el patrimonio, cuando éste refiere a los pueblos originarios, en términos de "hecho social total" retomando el concepto de M. Mauss (es el planteo p.e. de A. J. Texeira Pinto Farias, 2005, quien retoma esa aproximación de J. R. Gonçalves 2005).

4 En este sentido, la concepción que expresan los pobladores mapuches posee puntos de encuentro con las actuales conceptualizaciones académicas sobre patrimonio y con aquellas expresadas en distintos documentos por organismos internacionales (básicamente UNESCO) las cuales amplían el campo, "democratizándolo", con la inclusión de expresiones más variadas y diversificadas de la cultura (Ver A. Arantes 1997; E. Ribeiro Durham 1984; E. Florescano 1993).

5 En tal sentido, entendemos que dicha concepción podría generalizarse respecto de gran parte de las comunidades mapuches que habitan en la provincia.

6 Prats (1997) señala (para la sociedad occidental) la conformación de un pool virtual de referentes simbólicos potencialmente patrimonializables (definidos en base a los criterios de naturaleza, historia y genialidad). Nosotros en cambio, no estamos pensando en una dinámica rígida de inclusión y exclusión, sino en términos de procesos que implican la presencia /consideración de referentes múltiples e indeterminados –a priori- que poseen una dimensión patrimonial. Todo bien, práctica, actividad o creencia es susceptible de ser considerado y activado como patrimonio, en relación con procesos de construcción identitaria y reconocimiento y revalorización étnica, en situaciones históricas concretas y en un marco de relaciones interétnicas asimétricas.

En el caso que nos ocupa, referimos a pueblos sobre los cuales sistemáticamente se han ejecutado políticas y prácticas de sometimiento y expoliación,[7] desvalorización e invisibilización. Cabe señalar no obstante que (producto de acontecimientos y situaciones ocurridos durante las últimas décadas) se ha producido la constitución de propuestas indianistas con un alto grado de organización institucional, que convergen hacia formas de autoconciencia, dirigidas a la estructuración de complejos procesos de resistencia (Rotman, Radovich, Balazote 2007:9).

Las situaciones antedichas implican una demanda de construcción de sujetos colectivos. Se pone en juego la necesidad de reconocerse y de ser reconocido por los otros, como grupo con características específicas, comportando una valorización de `*lo propio*'. Y esto supone un proceso complejo de construcción y reconstrucción de aquello que es estimado como específico del grupo, dadas las prácticas de silenciamiento, invisibilización y represión llevadas a cabo sobre dichos pueblos. No se trata tanto de `seleccionar´ aquellos aspectos `representativos´ de su cultura, como de la necesidad de *"poner en valor" la cultura en sí.*

Esto hace a la concepción del *patrimonio como "totalidad",* como concepto abarcativo, que se extiende cubriendo y contemplando conjuntamente los múltiples aspectos de la vida del pueblo mapuche.

En declaraciones formales de los movimientos indígenas, en discursos informales de dirigentes e integrantes de las comunidades, se marca esta idea de generalidad, de pluralidad de tópicos, del patrimonio como concepto multicomprensivo en un plano de simultaneidad[8].

Se trata de un proceso con una intencionalidad que implica un doble movimiento: de identificación y valorización al interior de las agrupaciones y de reconocimiento de su condición de pueblo originario por parte de la sociedad y las agencias estatales. Lo que está en juego es la supervivencia del grupo como tal, siendo que su reproducción social no afecta solamente cuestiones de índole estrictamente económica, sino que involucra fuertemente

---

7 Sobre el tema hay una extensa bibliografía de carácter antropológico e histórico. Se puede consultar, entre otros, J, C, Radovich, 1992, J, C, Radovich y A. Balazote, 1995, AAVV, 1996, S. Bandieri, 2000, 2005, H. Vazquez, 2002, B. Carpinetti, 2005.

8 Son parte constitutiva del patrimonio: muy especialmente la lengua –el mapudugun-, la cosmovisión, las creencias religiosas, el conocimiento que involucra a la naturaleza, el cosmos, el medio ambiente, las plantas y animales del hábitat, la medicina autóctona – con el consiguiente saber acerca de plantas medicinales-, los mitos, tradiciones, cuentos y cantos, las técnicas de elaboración de distintos productos, las actividades artesanales –abarcando objetos y significados, distintas prácticas ancestrales, etc.

tópicos simbólicos[9] (presuponiendo además la necesaria imbricación de ambos aspectos).

Asimismo, tales principios de identificación y reconocimiento adquieren un doble sentido: sociocultural y político. Apuntan a la revalorización y visibilidad de un colectivo sometido, humillado y discriminado crónicamente y asumen un carácter reivindicativo, operando en la demanda de derechos negados o postergados sistemáticamente. El patrimonio actúa como dispositivo identitario, instancia de valorización y soporte de reclamaciones históricas. En tanto *representación simbólica de la identidad*, el patrimonio permanecerá estrechamente vinculado a los procesos de construcción identitaria étnica[10] que desarrolla el pueblo mapuche.

Por otra parte, en relación con la concepción del patrimonio sustentada por los pobladores mapuches, hay otro aspecto que interesa tratar: la aplicación de un criterio que opera demarcando el campo del patrimonio y que denominamos (siguiendo a J. R. Gonçalves, 2002): el principio de *"la pérdida"*.

Diversos autores han marcado la importancia del argumento de "la pérdida" en relación con la temática patrimonial en distintos contextos nacionales. No obstante tales estudios se han centrado en el análisis de las políticas estatales relacionadas con procesos de conformación y preservación de patrimonio vinculados a la construcción de una identidad nacional y a la legitimación de un estado-nación.

J. R. Gonçalves alude a "una retórica de la pérdida";[11] refiere con esto a narrativas en las cuales "…la imagen de la pérdida es usada como una estrategia discursiva por medio de la cual la cultura nacional es presentada como una realidad objetiva, pero en proceso de desaparición (2002:88-nuestra

9 Es más, en numerosos documentos presentados por el pueblo mapuche a las autoridades provinciales y/o nacionales, se señala la necesidad de garantizar este doble aspecto de su reproducción. A principios del 2006 p.e. y en ocasión de los debates sobre la reforma constitucional que se producían en esos momentos en la provincia de Neuquén, se presentó una propuesta ante la Convención Constituyente "...para que la existencia física y cultural del Pueblo Originario Mapuce (fuera) afirmada en la Constitución..." que se estaba modificando. (Propuesta de la Confederación Mapuche. Incorporación de los derechos del Pueblo Mapuche en la Reforma Constitucional, 5 de enero de 2006; el subrayado nos pertenece).

10 Adoptamos aquí la definición de identidad étnica propuesta por M. Bartolomé, quien la entiende como "...una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles" (2006:83).

11 El autor realiza un estudio de los discursos de los intelectuales que intervinieron en la formulación e implementación de las políticas oficiales de patrimonio cultural en Brasil, desde 1930 hasta 1980; los analiza como modalidades discursivas cuyo propósito fundamental fue la construcción de una memoria y una identidad nacional.

traducción-)"[12]. En la medida en que ese proceso es tomado como un hecho, se estructuran y legitiman políticas patrimoniales tendientes a la preservación de aquellas referencias relevantes para la construcción de una identidad nacional, representativa de un determinado colectivo social.

En cuanto al caso analizado por nosotros, para los integrantes del pueblo mapuche, la referencia inicial y reiterada respecto del patrimonio -de esa totalidad que se estima valiosa y representativa y que interviene en su auto-reconocimiento-, suele expresarse en términos de pérdida. El patrimonio alude permanentemente a aquello que se ha transformado en carencia y/o olvido y que se intenta `recuperar´ en la actualidad. Está presente una narrativa de la pérdida, pero que opera en estas poblaciones, estrechamente ligada a *"una memoria colectiva de la pérdida"*, la cual se halla implicada en los procesos de delimitación y activación patrimonial, asumiendo que éstos se desarrollan en un marco de relaciones interétnicas signadas por una asimetría histórica. En tal sentido, además, la carencia se halla vinculada a la experiencia de la expoliación y de la violencia etnocida -está presente en los pobladores mapuches el "registro" de la pérdida-.

La narrativa y la memoria de la pérdida, contempla como propósito y permanece asociada para los pobladores mapuches, a recuperaciones históricas, a recomposiciones de universos simbólicos y de experiencias de vida orientados a la estructuración y reconstrucción de tal colectivo étnico.

Por último, en los procesos de patrimonialización, la "retórica de la pérdida" (en los términos que la plantea Gonçalves), en vinculación con la construcción de una cultura y una identidad nacional, se conforma como discurso de sectores hegemónicos y se estructura como práctica hegemónica[13]. En relación con desarrollos identitarios étnicos del pueblo mapuche en tanto, tal categoría opera habilitando memorias, legitimando experiencias y constituyendo sujetos -en procesos que implican tanto sujeciones y conformidades como reacomodamientos y resistencias, en condiciones de subalternidad-, facultando su ponderación como práctica contrahegemónica.

12 La objetivación y apropiación de patrimonio en nombre de la nación, tiene como consecuencia, al mismo tiempo que presupone, la posibilidad de su pérdida (2002:88-nuestra traducción-). Pero además, la enunciación del riesgo de la pérdida implica, más que el registro de un hecho histórico, su construcción discursiva con el propósito de implementar un determinado proyecto de construcción nacional (2002:105-nuestra traducción-).

13 Referimos a tal concepto siguiendo los planteos de Williams (1980) y Thompson (1984).

Por otra parte, interesa analizar el posicionamiento del patrimonio indígena en el campo de referencia de la provincia de Neuquén. Desde las agencias gubernamentales se diseñan e implementan políticas de selección y preservación que presuponen concepciones específicas respecto de la categoría patrimonio, las cuales orientan los procesos de clasificación y las prácticas de *"puesta en valor"* llevadas a cabo por tales instituciones[14].

En Neuquén la repartición dedicada al tópico patrimonial es la *Dirección Provincial de Patrimonio cultural e histórico,* dependiente de la Subsecretaría de Cultura de la provincia. Esta posee tres Direcciones Generales: Sistema provincial de archivos, Bibliotecas populares y *Patrimonio cultural.* Nos interesa hacer una referencia a ésta última. La misma comprende tres secciones: La primera: *de control patrimonial,* tiene como objetivo velar básicamente por la aplicación de las leyes provinciales 2184 (1996) y 2257 (1998)[15], contemplando asimismo los requerimientos de la ley nacional 25.743 (2003) –la cual compromete a las jurisdicciones locales a informar a la nación sobre los yacimientos y colecciones arqueológicos y paleontológicos relevados en su territorio. La segunda: *de investigación,* se aboca a esas tareas comprendiendo específicamente dos disciplinas: la paleontología y la arqueología. La tercera: *de historia regional y museos,* está dirigida a favorecer la creación y desarrollo de los museos de la provincia y enfocada a la realización de actividades vinculadas con la historia local; recientemente se ha considerado un proyecto para organizar un "Museo de la Memoria", relacionado particularmente con la historia oral[16].

Ya la sola enunciación de los tópicos que conforman el campo de acción del sector *Patrimonio cultural,* informa respecto de la orientación, intereses y prioridades que guían su accionar y por tanto delinea la concepción patrimonial que prima en el área.

14 Entendemos que en la construcción y legitimación de patrimonio interviene prioritariamente el estado y que su accionar no se limita a aquellas agencias específicamente creadas a tales fines, sino que comprende a múltiples instituciones que contribuyen a su conformación, validación e internalización por parte de los sujetos. De todas maneras en la actualidad (y como ha sido ya suficientemente señalado en la bibliografía), no solamente el estado acciona sobre la cuestión patrimonial, sino que se registran otros agentes de intervención; entre ellos el sector privado y distintos grupos de la sociedad civil.

15 Estas persiguen (entre otros objetivos) la protección del patrimonio histórico, arqueológico y paleontológico de la provincia, disponiendo que serán de dominio público provincial las ruinas, yacimientos y sitios.

16 Se trata de un Proyecto macro, que contempla la concreción de "Bancos de Memoria" en las distintas localidades de la provincia, estructurados en torno de bibliotecas y áreas de cultura.

El énfasis ha estado puesto desde tiempo atrás en las dos primeras secciones;[17] la participación en la elaboración de la ley provincial, su cumplimentación y su articulación con aquella sancionada a nivel nacional, así como las tareas investigativas en arqueología y paleontología han constituido las preocupaciones centrales del organismo y hacia ambas han estado dirigidas las acciones de gestión.

Los funcionarios y empleados de la entidad acuerdan con que hay "otras" manifestaciones que integrarían el patrimonio provincial, pero el recorte arqueológico-paleontológico se ha naturalizado como núcleo constitutivo del área. Esto se observa además en la planificación de los proyectos actuales.

Uno se orienta a la creación de un Banco de datos que comprenda el registro de sitios, yacimientos y colecciones arqueológicas y paleontológicas, cavernas, lugares históricos y monumentos. La inclusión de los dos últimos ítems, entendemos que obedece más a ciertas acciones previas realizadas por otras reparticiones -que de alguna manera contribuyeron a visibilizar el tópico arquitectónico, viabilizando su consideración e incorporación al campo patrimonial de la provincia-, que a un interés efectivo por parte de este organismo.

Otra de las propuestas consiste en la creación de "parques culturales" en la provincia[18]. Con la aplicación de esta figura legal se apuntaría específicamente a reglamentar cuestiones relacionadas con el manejo, la gestión y la protección de sitios arqueológicos y paleontológicos.

Cabe aclarar respecto del "peso" del patrimonio arqueológico y sobre todo paleontológico, que ciertas particularidades de Neuquén han contribuido a su visibilización. Por una parte características geológicas, climáticas y biológicas de la región, cuya confluencia ha implicado una riqueza fosilífera sumamente relevante, buenas posibilidades de conservación de los materiales arqueológicos y paleontológicos y facilidades significativas de relevamiento. Por otra, cuestiones relacionadas con el perfil productivo de la provincia. Se han dado allí importantes movimientos de tierra, producto básicamente de grandes emprendimientos hidrocarburíferos (extracción de petróleo y

17 De hecho, la tercera es de muy reciente creación en el ámbito de la repartición y hacia comienzos del 2008 estaba en los comienzos de su gestión.

18 Se plantea una primera etapa de estudios en el plano de la legislación para examinar la introducción de dicha figura legal (siguiendo el modelo desarrollado en España, en la región de Aragón) y luego la factibilidad de su aplicación.

gas) e hidroenergéticos, que sacaron a la superficie materiales de carácter arqueológico[19] y paleontológico[20].

Por otra parte y en relación con "otros tipos de patrimonio", desde el área y en períodos anteriores, se han desarrollado algunas actividades. No obstante, no ha habido continuidad, éstas han tenido un carácter esporádico y se ha tratado más bien de acciones puntuales y motivaciones personales[21].

El interés de la repartición se vuelca hacia ese patrimonio denominado "cultural-natural" y habiendo asumido su clasificación en tangible e intangible, se expresa que la preocupación del área está orientada hacia el primero -considerado éste además como circunscrito a los tópicos señalados-. Es más, planteada tal dicotomía, se entiende que el último posee sus propias especificidades, las cuales lo tornan externo, extraño y ajeno a este sector de la repartición[22].

Tal desinterés por "otros patrimonios", se expresa de manera ambigua y solapada, aludiendo a la existencia de 'prioridades' dentro del área, experiencia previa del sector delimitada a determinados contenidos, problemas de correspondencia a nivel de gestión para integrar nuevos tópicos, etc. Discursivamente se los incorpora, pero en la práctica se los excluye.

Entre estos patrimonios que no son contemplados y sobre los cuales la institución difícilmente opera en su valorización y gestión, se halla el del pueblo mapuche. Las únicas referencias se encuentran entre aquellas acciones esporádicas y producto de disposiciones personales ya señaladas y en algunas ideas que se manejan tangencialmente desde la sección *de historia regional y museos*[23].

---

19 Gran parte de las excavaciones arqueológicas que se han realizado en la provincia constituyen "arqueología de rescate".

20 Respecto de la importancia adquirida por los hallazgos paleontológicos, para algunos funcionarios, la prensa habría jugado un rol fundamental en ese proceso, publicitando las excavaciones e instalando "la relevancia" del tema en la población.

21 Se ha brindado capacitación sobre protección de patrimonio a personal de museos. Se han dado charlas en escuelas sobre expresiones musicales autóctonas, apelando p.e. a estudios sobre las cantoras del norte neuquino. Se han ofrecido talleres en algunas localidades con el objetivo de que éstas "valoricen" y "recuperen" sus propias prácticas e historias. Algunos de estos encuentros se han hecho en agrupaciones mapuches del norte de la provincia, vinculados a materiales hallados en excavaciones arqueológicas (sobre todo cerámica). Por otra parte, también ha habido en algún momento una intención de realizar un registro de artesanías y actividades artesanales que no se concretó. De todas formas, tales actividades han sido asistemáticas y de alguna manera resultan tangenciales en la actual planificación.

22 Asociado mayormente con expresiones "artísticas", de hecho se entiende que su ámbito de pertenencia institucional debe ser el "área artística", la cual poseería una dinámica propia y diferente del sector en cuestión.

23 Entre las distintas líneas de trabajo -a desarrollar- hay una iniciativa que apunta al relevamiento de la historia de las comunidades mapuches de la provincia, trabajando directamente con los pobladores para esta "reapropiación de sus recursos" (en términos de un agente del organismo). No obstante, también en este caso, se trataría todavía más de una idea que de un proyecto asociado sólidamente a la planificación del sector. Su posicionamiento resulta aún periférico en la gestión del área.

La política llevada a cabo por la repartición provoca efectos de invisibilización sobre las poblaciones mapuches que habitan en el territorio. El campo patrimonial neuquino- expresión simbólica de la identidad provincial- se constituye con la exclusión ambigua y solapada de las agrupaciones, las cuales quedan situadas en los espacios tangenciales, en los intersticios de las políticas de patrimonialización.

Analizados ya ciertos aspectos de la institución que oficialmente tiene a su cargo la cuestión patrimonial en Neuquén, interesa realizar algunos señalamientos respecto de otra agencia gubernamental, cuya existencia ha implicado desde su creación el establecimiento de vínculos con las comunidades mapuches[24]. Nos referimos a Artesanías Nequinas (AN)[25]. La empresa, con una actuación de más de 30 años en la provincia, con una fuerte presencia y alta visibilidad, con una gestión conocida en su vinculación con dicho pueblo originario, se ha conformado como entidad relevante en la construcción que desde el estado se hace de la identidad mapuche y de su patrimonio.

Las funciones de la institución consisten en la promoción de la actividad, actuando en la comercialización de la producción de las comunidades indígenas de la provincia; la entidad posee locales comerciales en la capital y en algunas de las localidades turísticas más importantes de Neuquén. La empresa, no obstante, también manifiesta considerable ingerencia en distintas instancias de la producción.

AN suele plantear a los artesanos diversos requerimientos que abarcan desde el uso de determinadas herramientas (estimadas "antiguas" por sobre otras más "modernas"[26]), hasta el señalamiento de las características que deben reunir las piezas. En algunos casos la exigencia es que estas se ciñan a pautas "tradicionales" (en cuanto al tipo de objeto, materia prima,

24 Entendemos que en la conformación de un patrimonio "oficial" –en este caso provincial-, intervienen además de los organismos gubernamentales específicos, otras agencias estatales que contribuyen con sus acciones y gestión a delimitar y legitimar determinados referentes patrimoniales y a fijar políticas sobre patrimonio.

25 Esta institución opera sobre las actividades y bienes artesanales de las agrupaciones, objetos que conjugan valor económico y contenido simbólico. Usualmente consideradas como ámbito dilecto de expresión identitaria, las piezas artesanales han sido estimadas en tanto referentes patrimoniales de los pueblos originarios. Tal consideración reconoce profundidad histórica, siendo compartida por los diferentes agentes sociales que guardan relación con tales productos. El ámbito artesanal se ha instituido entonces en uno de los espacios donde se dirime la conformación y legitimación de patrimonio indígena.

26 Por ejemplo la petición de utilización de ciertas hachas y hachuelas para el trabajo en madera. Respecto de tal demanda, algunos productores planteaban que esto incidía en los tiempos de producción extendiéndolos; incluso señalaban su contradicción con la sustentabilidad del recurso, dado que el uso de algunas de las herramientas y técnicas sugeridas, implica el desperdicio del material y el daño del bosque, al no hacerse un buen aprovechamiento del árbol. (Sobre la incidencia de las herramientas empleadas en el formato de los objetos, los tiempos de producción y el recurso maderero consultar M. Rotman, 2007).

procedimientos y atributos estéticos), pero en otros, el requerimiento consiste en la introducción de nuevos productos[27] (Rotman 2007).

Las tensiones entre las exigencias del mercado – lo que solicita el público comprador, lo que puede ser exitoso desde una óptica comercial - y la modalidad productiva y estética adoptada por los productores serán leídas y definidas desde la `mirada´ y la perspectiva de la empresa.

AN adopta una posición en la cual opera por una parte como organismo que define y garantiza aquello que conforma la "tradición" de los pueblos originarios, apelando a una 'pretensión de autenticidad' (sustentando una noción esencialista y considerando a las poblaciones mapuches cristalizadas en tiempos pretéritos) y por la otra procede constituyéndose en institución que fija e impulsa las modificaciones y cambios que deben operarse sobre la producción.

Se conforma de esta manera, una modalidad de acción específica que no solo expresa la desigualdad que permea las relaciones entre las comunidades y las instituciones estatales, sino que revela como tales entes oficiales se constituyen en órganos de legitimación de la producción artesanal de las agrupaciones (Rotman 2007).

AN actúa como ente *reformulador y decisor* de las características de la producción artesanal. Respecto de la comercialización, no sólo fija las reglas bajo las cuales se realizarán las operaciones mercantiles con los artesanos mapuches, sino que a través de sus locales de expendio opera como *dador y garante de la identidad mapuche;* la instancia de venta se conforma como un espacio donde también se dirime la legitimidad de los bienes artesanales de los pueblos originarios. Ambos procesos resultan ser producto de la `*autoridad*´ con que resulta investida la empresa en tanto organismo estatal, con carácter de `*experto*´ y con *poder de decisión* entonces respecto de los atributos que identifican a las producciones mapuches (Rotman, 2008).

AN a través de su gestión, impone su visión sobre la población indígena: la actividad artesanal de las comunidades remite a la producción de un pueblo originario, fijada como producto étnico y exótico, anclada en el pasado, pero con potencialidades para desarrollar toda transformación que el mercado requiera en pos de tornar factible su venta (Rotman, 2008).

---

27 A título de ejemplo: se ha solicitado a artesanos en tejido la utilización de materias primas "tradicionales": colorantes naturales, para el teñido de las piezas y se ha requerido a artesanos en madera la elaboración de "nuevos" productos como mantequeras, dulceras y azucareras. De hecho, las comunidades que más venden a AN y/o mantienen una relación constante con la empresa, son las que se encuentran más condicionados por ella para producir ciertos productos de determinada manera.

CONSIDERACIONES FINALES

Nos interesa remarcar como para el pueblo mapuche, la categoría de patrimonio implica fundamentalmente *una puesta en valor de la cultura y la sociedad mapuche como totalidad, e*n tanto, los procesos de patrimonialización permanecerán estrechamente vinculados a principios de *identificación y valorización al interior de las comunidades* y a *posibilidades de visibilización y reconocimiento de su condición de pueblo originario por parte de la sociedad y las agencias estatales, adquiriendo un sentido sociocultural y político*.

Ahora bien, respecto de la consideración del patrimonio del pueblo mapuche por parte de los organismos del estado, analizamos algunos de los principios que rigen la gestión de dos instituciones, una, responsable oficial del ámbito patrimonial en la provincia, otra, con una vinculación de larga data con los pueblos originarios de Neuquén y abocada específicamente a la producción artesanal. En tal sentido y como ya señalamos, entendemos que *en la conformación de un patrimonio "oficial" –en este caso provincial, intervienen además de los organismos/entidades gubernamentales específicos, otras agencias estatales que contribuyen con su gestión a delimitar, fijar y legitimar el campo de referentes y políticas patrimoniales.*

Si en relación con la Dirección de Patrimonio, el tema se planteaba en términos de *invisibilidad y exclusión*, con Artesanías Neuquinas alude de manera más estrecha y explícita a las cuestiones de *legitimación y a las relaciones de poder*. La empresa -con su gestión- se instituye como organismo con potestad legitimadora sobre las producciones de los pueblos originarios, participando en la construcción que desde el estado se hace de la identidad mapuche y de su patrimonio.

En ambos casos, el problema hace a la capacidad de hacer valer como legítimo el punto de vista propio y en tal medida es de carácter político.

Como bien señala Giménez (2000:14), el Estado en las sociedades modernas se reserva 'la administración de la identidad', mediante dispositivos específicos de control. De tal manera, siendo la identidad un objeto de disputa, son quienes detentan el poder, los que se arrogan la autoridad legítima para reconocer e imponer una visión y una definición sobre los 'otros' (Bourdieu, 2006)[28].

28 Las luchas por la identidad étnica son un caso particular de las luchas por las clasificaciones, "luchas por el monopolio del poder de hacer ver y de hacer creer, de hacer conocer y de hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, por ello, de hacer y de deshacer los grupos: estas luchas tienen en efecto por apuesta el poder de imponer una visión del mundo social" (Bourdieu, 2006).

Para finalizar, cabe insistir en que los fenómenos de construcción y legitimación identitaria y patrimonial del pueblo mapuche que aquí analizamos, ameritan para su comprensión la adopción de una perspectiva que contemple que tales procesos tienen lugar en un escenario conflictivo de interacciones interétnicas y se insertan en el marco de relaciones de hegemonía y subalternidad.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. (1996). *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas. Proyecto especial de Investigación y Extensión*, A.P.D.H., U.N.C., Mimeo.

Arantes, Antonio (1997). "Patrimonio cultural e Nacao". En: *Trabalho, cultura e cidadania,* A.M. Carneiro Araujo organizacao, Scritta, Sao Paulo.

Bandieri, Susana (2000). "Ampliando las fronteras: la ocupación de la Patagonia". *Nueva Historia Argentina*. Volumen 5. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Bandieri, Susana (2005). *Historia de la Patagonia.* Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Bartolomé, Miguel (2006). *Procesos Interculturales. Antropología Política del pluralismo cultural en América Latina***.** Siglo XXI Editores. México.

Bourdieu, Pierre (1980). "La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región". (Traducción) *Ecuador Debate*. Número 67. Centro Andino de Acción Popular, Quito, Ecuador. Abril 2006. (http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate1637.htm), consultado en mayo de 2008.

Carpinetti, Bruno (2005). *Derechos Indígenas en el Parque Nacional Lanin. De la expulsión al co-manejo.* Administración de Parques Nacionales. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Florescano, Enrique (1993). "El patrimonio cultural y la política de la cultura". En *El patrimonio cultural de México.* (Compilador). Fondo de Cultura Económica. Mexico.

Gimenez, Gilberto (2000). "Identidades Étnicas: Estado de la cuestión". En Reina, Leticia (Coordinadora). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI***.** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista-Miguel Ángel Porrúa, México.

Nacuzzi, Lidia (1992). "Nómades versus sedentarios en Patagonia (siglos XVIII y XIX)". *Cuadernos de Antropología***.** Número 14. INAPL. Buenos Aires.

García Canclini, Nestor (1993). "Los usos sociales del patrimonio cultural". En Florescano, Enrique (Compilador). *El patrimonio cultural de México*. Fondo de Cultura Económica. Mexico.

Gonçalves, José Reginaldo (2002). *A Retorica da Perda,* Editora UFRJ/ Ministerio da Cultura-IPHAN. Rio de Janeiro.

Gonçalves, José Reginaldo (2005). "Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios". En *Horizontes antropológicos*. Vol.11, número 23. Porto Alegre. Pp. 15-36.

Prats, LLorenc (1997). *Antropología y Patrimonio*. Ariel. Barcelona.

Radovich, Juan Carlos (1992). "Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche". *Cuadernos de Antropología.* Número 4. UNL-Eudeba. Buenos Aires.

Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro (1995). "Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia". En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la Antropología Económica.* (H.Trinchero Editor). Biblos. Buenos Aires.

Ribeiro Durham, Eunice (1984). "Cultura, patrimonio e preservacao". Texto II. En Arantes A. (Compilador). *Produzindo o passado. Estrategias de construcao do patrimonio cultural*. Editora brasiliense. Sao Paulo.

Rotman, Mónica (2007). "Prácticas artesanales: Procesos Productivos y reproducción social en la Comunidad Mapuche Curruhuinca". En Rotman, M., Radovich J. C., y Balazote, A. (Editores). *Pueblos originarios y problemática artesanal: Procesos productivos y de comercialización en agrupaciones Mapuches, Guaraníes/Chané, Wichí, Quom/Toba y Mocoviés.* CONICET-CEA. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

Rotman, Mónica (2008). "Poblaciones Mapuche de Neuquén: Identidad étnica y producción artesanal". Ponencia presentada en el XXX Congreso de Americanística, Organizado por el Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano". Peruggia, Italia. 6 al 12 de mayo.

Rotman, Mónica, Radovich Juan Carlos y Balazote, Alejandro (2007). "Las producciones artesanales de los pueblos indígenas en contextos de relaciones interétnicas". En En Rotman, M., Radovich J. C., y Balazote, A. (Editores). *Pueblos originarios y problemática artesanal :Procesos productivos y de comercialización en agrupaciones Mapuches, Guaraníes/Chané, Wichí, Quom/Toba y Mocoviés.* CONICET-CEA, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

Vazquez, Hector (2002). "Procesos identitarios, minorías étnicas y etnicidad. Los mapuches de la República Argentina". En *Revue Electronique de Civilisation Contemporaine-EUROPES/AMERIQUES*.
Texeira Pinto Farias, Agenor (2005). "Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos". Ponencia presentada en la VII Reunión de Antropología del Mercosur. Montevideo. Uruguay.
Thompson, Edward Palmer (1984). *Tradición, revuelta y conciencia de clases*. Crítica. Madrid.
Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Península. Barcelona.

DOCUMENTOS

Propuesta de de la Confederación Mapuche. Incorporación de los derechos del Pueblo Mapuche en la Reforma Constitucional, 5 de enero de 2006. Mimeo.

PATRIMONIO EN CUESTIÓN LO TANGIBLE Y LO INTANGIBLE EN EL PATRIMONIO DE UNA CIUDAD HISTÓRICA

Eduardo Jorge Félix Castells

INTRODUCCIÓN

Elegir la pequeña ciudad de San Antonio de Areco, situada en el corazón de la pampa húmeda argentina, como tema para una reflexión sobre el patrimonio cultural, girando específicamente en torno de lo arquitectónico y urbano, tiene una primera respuesta obvia, directa: se trata de la localidad definida como *cuna de la tradición nacional*, considerada casi toda ella un monumento histórico y arquitectónico. Mientras tanto, surgió posteriormente una segunda motivación, como consecuencia de las visitas realizadas a la localidad para efectuar el trabajo de campo; motivación que terminó por convertirse en justificativa y eje temático del trabajo.

En el deambular por la ciudad comenzó a percibirse y después consolidarse como entendimiento, que el conjunto de artefactos considerados patrimonio cultural evidencian inexplicado (pero seguramente explicable) desajuste entre su tiempo real de construcción y la antigüedad que como valor patrimonial se pretende que asuman. El observador se depara con objetos correspondientes a tiempos históricos diferentes, pero conjugados como si fueran del mismo tiempo, supuestamente unificados por tras de un mismo discurso: se está evocando un determinado tiempo pasado valiéndose, para ilustrar esa memoria, de elementos que no fueron contemporáneos del momento que se pretende evocar.

La presentación del tema deja entender que el objeto de estudio se apoya sobre bienes del patrimonio cultural material (también llamados de *piedra y cal*, cuando referidos a artefactos arquitectónicos y monumentos), que reciben actualmente la denominación preferencial de tangibles (Santos Gonçalves, 2003; 2007). A pesar de que la arquitectura y el urbanismo ocupan lugar de destaque dentro de ellos, la condición de intangible no solo no queda desvinculada, sino que hace parte de la temática tratada. Siguiendo diversos autores, se desprende que las manifestaciones del patrimonio cultural que se pueden encuadrar como intangibles, corresponden a aquellas que si bien son representativas de valores de naturaleza simbólica, no por eso dejan de tener un soporte material o tangible de referencia (Arias Incolla, 2001; Maronese, 2001; Fonseca, 2003).

Siguiendo ese raciocinio, puede también entenderse que sea la ciudad y los artefactos arquitectónicos y equipamientos urbanos tangibles que la constituyen, los que no dejan de ser -más allá de la materialidad de formas y configuración de espacios-, portadores de significados y soporte generador de identidades, sentimientos e imaginarios que corresponden al orden del patrimonio intangible. El caso de la ciudad y la arquitectura se constituyen en ejemplo privilegiado, no sólo por la dificultad en encontrar un punto de separación entre lo tangible y lo intangible, o lo material e inmaterial; sino por la indisoluble complementariedad de la dualidad tangible-intangible: no hay contenedor sin contenido, ni forma del espacio arquitectónico desvinculada de una intencionalidad que le otorgue significado (Rapoport, 1978; Moreno, 2001; CONFEA/MinC, 2005).

Por otro lado, operar con una ciudad casi museo, consagrada como sitio depositario de la tradición, conduce inevitablemente a referirse al gaucho, personaje arquetípico de las pampas y figura síntesis del *ser nacional*. Sobre el gaucho ya hay innúmeros textos publicados; él no es el sujeto de estudio en este trabajo. Pero como figura omnipresente, no se puede obviar hacer referencia a las representaciones que lo definen y acompañan. La iconografía gauchesca será el referencial comparativo para algunas de las ponderaciones que aquí se hacen, tanto sea cuanto a momentos históricos como en relación al par tangible-intangible.

MÉTODO Y ARQUITECTURA

En la perspectiva propuesta, esta reflexión es resultante del trabajo de un profesional de la arquitectura, que como tal actúa prioritariamente dentro del área de las ciencias sociales aplicadas, antes que como investigador del área de ciencias humanas. Es necesario hacer esta aclaración, sin dejar de reconocer en ningún momento la profunda interrelación y complementariedad entre esos dos campos disciplinares, porque el enfoque o punto de vista elegido es propio de la visión y método de análisis que caracteriza a un profesional de la arquitectura. Mi profundo interés y relacionamiento con el área del patrimonio deviene de que este campo de estudio e investigación se ha convertido, en los últimos años, en parte significativa de mi actuación profesional, tanto sea como proyectista cuanto como docente.

A propósito de lo enunciado en el párrafo anterior, corresponde puntualizar dos aspectos:

El primero es que en la condición de arquitecto, el producto resultante comienza a definirse a partir de una atenta observación directa de objetos materiales, casi siempre fijos; y del consecuente análisis y reflexión sobre las relaciones -espaciales siempre-, que entre esos objetos se establecen. Inclusive la variable temporal se incorpora a partir de como ella se manifiesta en y por los objetos: relaciones de temporalidad son siempre interpretadas a partir de cómo se traducen en dimensiones espaciales.

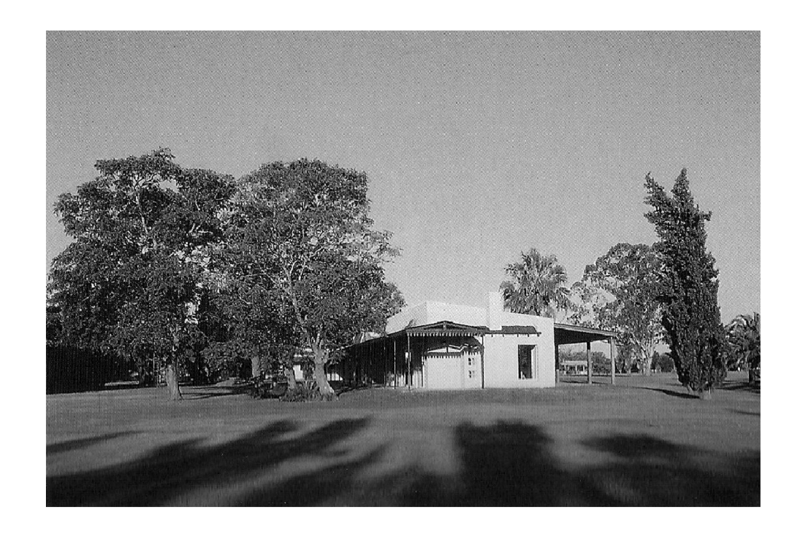
El segundo aspecto es para enfatizar que cuando se enfrenta desde el área de la arquitectura y el diseño urbano un caso de estudio peculiar como es el de San Antonio de Areco, la observación atenta permite verificar que los objetos construidos ‘hablan y se expresan’ con singular claridad por medio de relaciones que se establecen en el espacio. La directa derivación de ese fenómeno es que como resultante del trabajo de campo, quedaron registradas aquellas imágenes y relaciones que se fueron mostrando más evidentes a la percepción visual, prioritariamente a otras que aunque seguramente existentes, deben haber permanecido ocultas o visualmente disimuladas.

EL PARAJE Y LA CIUDAD

La fundación oficial registrada para San Antonio de Areco es octubre de 1730, aunque el local ya estaba parcialmente poblado desde tiempos antes. Fue a partir de las consecuencias de un serio ataque de los indios querandíes

a los campos de Areco y Arrecifes en 1714, que la población del lugar reclama por instalaciones de protección más seguras.[1] Se comienza con una capilla, y posteriormente, a partir de una subdivisión de tierras efectuada en las márgenes del río Areco, se dará definitiva implantación a la primitiva planta urbana, que ha permanecido hasta hoy como corazón o base del denominado *casco histórico* de la ciudad.

El sitio elegido para localizarla se mostró una buena elección estratégica, ya que recostada junto al río y al lado de un punto de vadeo, se convirtió en lugar obligado de pasaje del Camino Real, que ligaba Buenos Aires con el oeste y norte del país, llegando hasta el Alto Perú. San Antonio de Areco era un lugar de parada y pasaje. Eso explicaría la aparición en ese lugar de la Pulpería La Blanqueada, complementada al otro lado del camino por la posta de Florencio Moyano, que se articulaba por su vez con la Posta de Figueroa en la cercana localidad de Vagues, y la Estancia La Bamba, una posada y posta situada en dirección al oeste; las tres formando parte de la red de postas que abastecía el Camino Real.



1 Estas informaciones, así como las que son presentadas en los párrafos subsiguientes, referidas a historia, población, ocupación, monumentos y bienes patrimoniales, urbanismo, reglamentaciones urbanas y obras de arquitectura notables; fueron suministradas verbalmente por personal de la Dirección de Turismo y/o de la Dirección de Planeamiento Urbano de la ciudad, o extraídas de www.areco.mun.gba.gov.ar/visitante.htm, http://sanantonideareco.com/turismo/historia/index.htm, www.pagosdeareco.grupoabiero.com, así como de folletería promocional del municipio.

Desde la actualidad se puede ponderar, para ese momento histórico, lo significativo que deben haber sido esas instalaciones, visto el rápido crecimiento e importancia que adquiría la localidad. Consta que ya antes de mitad del siglo XVIII tenía casi 500 habitantes, que llegaron a 2300 en el pasaje para el siglo XIX. Pero en los 200 años transcurridos desde esa fecha hasta inicios de este siglo, solo aumentó para poco más de 17.700 habitantes.

En la actualidad la ciudad presenta poca altura, no sobresaliendo ninguna construcción fuera las torres y cúpula de la Iglesia Parroquial, la que fuera construida como substituta de la antigua capilla originadora de la ciudad.

La tipología dominante es la de la tradicional casa-patio, pero no solo en la variante longitudinal usualmente denominada *chorizo*, como también del tipo romano, que presenta un patio central con por lo menos tres lados cerrados (Castells, 2008). Es notoria la ausencia de edificaciones de propiedad colectiva, tipo consorcio. La baja densidad que se observa en la actualidad no debe ser muy superior a la que la ciudad debía contar en inicios del siglo XX, momento a partir del cual se efectiviza la ocupación de casi todos los vacíos remanentes del área originalmente demarcada para ser urbanizada. Esto es coherente con el aspecto general que ofrece San Antonio de Areco a quien recorre las calles (llamativamente poco arboladas para una ciudad que soporta períodos estivales calurosos) que constituyen el área central: predominan las construcciones de planta baja, muchas veces ocupando parcelas de ancho mayor que el usual (propiedades con frentes de 15,00 o 20,00 m., y a veces más). Se percibe claro dominio de edificaciones de vivienda unifamiliar, cuando comparado con aquellas destinadas a actividades comerciales o institucionales. Casi no se ven establecimientos directamente ligados a la producción, exceptuados los numerosos locales que albergan artesanos, actividad que más allá de que los habitantes del paraje hayan conservado saberes tradicionales, tuvo sin duda fuerte incremento a partir de la mayor afluencia turística.

Situada a poco más de 100 km. de Buenos Aires, San Antonio de Areco se beneficia pero también padece las consecuencias de esa proximidad; y esa condición puede convertirse a futuro en un factor decisivo para lo que la ciudad venga a ser, para como el planeamiento físico la redefina en términos urbanísticos.

San Antonio de Areco cuenta, como cualquier otro municipio, con legislación que regula la ocupación y transformaciones físicas urbanas, esto es, con una serie de normativas, agrupadas en un Plan Director, que determinan qué y cómo construir para cada sector o zona dentro del perímetro urbano. Planos directores usualmente surgen como resultado de una mediación entre decisiones técnicas y políticas, las que deben ser refrendadas por el legislativo municipal para que tengan valor de ley y puedan ser implementadas.

En algunos casos especiales, el plano director incorpora determinaciones específicas, en función de problemas o demandas también específicos, para atender a los cuales se deben contemplar reglamentaciones complementarias. Tales reglamentaciones pueden referirse al control del uso de recursos naturales, a ciertos tipos de instalaciones industriales, a cuestiones ambientales y de patrimonio natural, o también (como es el caso de San Antonio de Areco), a la preocupación por preservar un patrimonio histórico arquitectónico y urbano.

Cuando se trata sobre preservación de patrimonio arquitectónico, si estrictamente considerado, es porque se está haciendo referencia a objetos arquitectónicos aislados (así considerados aun en los casos que se sitúen dentro de áreas urbanizadas); o sea que se considera que la pieza de valor no tiene a los lados o en sus proximidades inmediatas otras construcciones que puedan recibir cualificación similar. Mientras tanto, cuando la propuesta de preservación incluye varios objetos arquitectónicos, principalmente si situados dentro de un área de mayores dimensiones, se usa la denominación de *conjunto arquitectónico* o, cuando todavía más extenso y abarcador, de *casco histórico* (y es esta la denominación usada para San Antonio de Areco), hasta llegar, en los niveles de mayor extensión, a la *ciudad patrimonio* o *ciudad histórica* (Arana, 1998). Son distintas escalas de áreas que quedan comprometidas para la libre disponibilidad de usos, porque se considera socialmente valioso garantizar su preservación.

A la luz de las consideraciones expuestas, cabe hacer una revisión en relación a la situación de San Antonio de Areco.

Por un lado, es válido reconfortarse con algunas decisiones y encaminamientos tomados ya desde la década del '30, cuando fue consagrada como *ciudad depositaria de la tradición nacional*, así como con la legislación preservacionista implementada en los '70 y consagrada en el final de los '90,

que tendió una especie de 'manto de protección' sobre la ciudad. Sin duda, esas decisiones en mucho han contribuido para conseguir que San Antonio de Areco permanezca, sin mayores alteraciones, con la imagen de una localidad casi detenida en la primera mitad del siglo pasado. Por lo que se percibe, una tal limitación al crecimiento no ha provocado, hasta ahora, mayores contratiempos.

Por otro lado, al efectuar un simple recorrido de visitación por la ciudad, se hace evidente que no todas las construcciones y equipamientos situados dentro de la zona cubierta por la legislación preservacionista son de reconocible valor arquitectónico, cuando vistos en la condición de partes integrantes y definidoras de un casco urbano declarado todo él *bien de interés histórico* o *bien significativo*, como patrimonio cultural.



Para entrar más directamente en este tema, se puede partir de lo establecido por el Decreto 1305/99 emitido el día 10 de diciembre de ese año (*Día de la Tradición*), por la Presidencia de la Nación, a partir de un parecer emitido por la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos de la Secretaría de Cultura de la Nación. En el decreto consta que se declara *Bien de Interés Histórico Nacional* al 'casco urbano' (sic) de la ciudad, y *Monumento Histórico Nacional* a los siguientes lugares y edificios: el Puente Viejo, la Pulpería La Blanqueada, el casco de la Estancia La Porteña, la casa de la Intendencia Municipal (ex residencia de la familia Laplacette);

y también la Iglesia Parroquial de San Antonio de Padua así como el Parque Criollo Ricardo Güiraldes y Museo Gauchesco de la Provincia de Buenos Aires.[2]

El Decreto no contiene considerandos que justifiquen la elección de determinados objetos arquitectónicos (frente a otros), para elevarlos a la categoría de monumentos nacionales. Tampoco se explicitan los argumentos que sustentaron la selección de una parte como *monumentos nacionales* (sic), y de otro solo como *bien de interés histórico nacional* (sic), calificación esta última que en principio lo posiciona en categoría menor. Todos los casos de bienes patrimonializados mencionados en el Decreto corresponden a objetos físicos, sean obras de arquitectura, un parque, un puente, o la planta urbana; y esto significa que todos los casos se encuadran en la condición de *patrimonio cultural tangible*, o material.



2 El texto completo del decreto se encuentra grabado en una placa de mármol fijada en el zaguán de la Intendencia Municipal



Llama la atención que en publicaciones institucionales así como en el material de divulgación turística vehiculado por el poder municipal, se usen indistintamente términos como ‘Bien significativo’, ‘Monumento histórico cultural’, ‘Sitio de valor histórico nacional’, ‘Edificación significativa’, ‘Lugar significativo’, ‘Poblado histórico nacional’, y otros; tanto sea para referirse a los bienes contemplados en el Decreto, cuanto a otros que fueron seleccionados por el propio municipio, de manera complementar, para recibir también la cualificación de *bien a ser preservado*. Dentro de este último grupo, notadamente más numeroso que los casos cubiertos por el Decreto, se encuentran algunas edificaciones poseedoras de notable calidad arquitectónica[3].

3 Pueden ser mencionados: a) La ‘Casa de los Martínez’ (casa de dos plantas que por vuelta de 1720 fuera el casco da la estancia de Ruiz de Arellanos, fundador de San Antonio de Areco, y punto a partir del cual se genera el área urbanizada); b) La ‘Casa de Burgueño’ (único rancho tradicional remanente dentro de la zona urbanizada. Fue construido alrededor de 1805 siguiendo el mismo padrón de los ranchos de campo, con paredes de medio ladrillo de cal asentados en barro, y techo a dos aguas cubierto con tejas da gamba. Fue recientemente recuperado gracias a contribuciones de la comunidad arequense); c) El ‘Boliche de Bessonart’ (antigua casa de dos plantas, tradicionalmente destinada a hospedaje, fonda y pulpería, siendo uno de los lugares mas frecuentados por Segundo ‘Sombra’ Ramírez cuando iba a San Antonio); d) La ‘Casa del Cura Inglés’ (un buen ejemplo de casa de esquina, construida con anterioridad a la implantación de ochavas, contando con un segundo piso compuesto por torreón cuadrangular que se levanta en el ángulo de la esquina, siguiendo una configuración defensiva tipo fortificación, característica de los cascos de estancia aislados de los siglos XVIII y XIX); e) La ‘Casa de Doña Catalina Martinelli de Rojo’ (que antiguamente fuera residencia de Juan Manuel de Figueroa, propietario de la ya citada Posta de Figueroa, en Vagues); y por fin, pero no por último, f) El ‘Almacén ‘Los Principios’ (que además de la vieja construcción de esquina de ladrillos sin revocar, tiene gran valor por contar con uno de los espacios interiores más representativos, y que por encontrarse en su totalidad en su estado original, es ‘históricamente honesto’; ya que conserva integralmente la ambientación general, mostrador, estanterías, propagandas y botellas. Las bebidas, marcas y productos anunciados ya no existen, eran los que circulaban en los ’40 y ’50. Pero -y por eso la honestidad- no

Debe tenerse en cuenta que de las construcciones declaradas monumento histórico, sólo dos edificaciones -la Iglesia Parroquial y la Intendencia Municipal-, se encuentran situados dentro del denominado *casco histórico*, que comprende una extensión de 80 manzanas, sin contar las áreas urbanizadas que lo circundan, y que también están encuadradas dentro de las limitaciones constructivas y de usos permitidos, según determinaciones de la legislación municipal.



A partir de los datos expuestos, y más la observación y análisis del espacio físico de la ciudad, es lícito concluir que en San Antonio de Areco se está en presencia de objetos 'arquitectónicos aislados', y no de 'conjunto arquitectónico' ni, menos aun, de 'casco histórico'; al menos cuando considerados bajo la condición de *patrimonio arquitectónico*, y por lo tanto, *tangible*. Probablemente, la intención que hubo por tras de demarcar casi la totalidad del área urbanizada de la ciudad como patrimonial, era querer preservar ciertas cualidades espaciales (particularmente en términos de lenguaje formal, relaciones de escala y de paisaje urbano), independientemente del período histórico en el cual hubiesen sido construidas la mayoría de las edificaciones definidoras de la morfología urbana, depositaria y contenedora de esas cualidades.

se ha tratado de 'inventar' o 'recrear' un ambiente de la segunda mitad del siglo XIX o antes. Se exhibe una foto del propietario, padre del actual, junto con Don Segundo, obtenida poco antes de que este muriera en 1943).





IMAGEN URBANA

La temática de la adecuación temporal en relación a obras que puedan o no ser merecedoras de considerarlas bienes patrimoniales arquitectónicos, no se agota con los ejemplos y argumentaciones presentadas en el apartado

anterior. Se presentan otras derivaciones indeseables -porque perturbadoras de la plástica urbana y pureza del lenguaje formal de las edificaciones que modelan el centro-, que terminan por afectar seriamente la calidad de la configuración espacial como un todo.

La legislación municipal de San Antonio de Areco obliga a respetar reglamentaciones que impiden, por ejemplo, demoler las fachadas frontales de las casas, o elevar las construcciones por encima de 7,00 m. en el casco central, que aumentan a un máximo de 9,00 en la margen norte de la RN8; lo que equivale a no más de tres pisos, presentada como altura referencial no superable. El declarado objetivo de estas limitaciones urbanísticas es mantener, al menos en el área delimitada como casco histórico, una apariencia de ciudad antigua de perfil bajo.

Mientras tanto, ya aparecen señales que evidencian la incongruencia que existe entre los actuales requerimientos de instalaciones y organización del espacio, frente a las limitadas alternativas que pueden ofrecer viejas casonas de los últimos años del siglo XIX o primeros treinta del siglo XX. La consecuencia es que propietarios u ocupantes comienzan a efectuar alteraciones más o menos evidentes en las fachadas, pero que se tornan muy significativas en términos de la visibilidad ofrecida (como mudanza de carpinterías y modificación de las dimensiones de vanos, o alteraciones de color y materiales en el tratamiento de la superficie frontal); lo que denuncia para afuera que la operación de cambio ha sido, en realidad, mucho más importante en el interior; de que por dentro ha habido una verdadera reconfiguración.

Sólo que con estas 'permisividades' (ya que muchas obras son hechas de manera casi clandestina), la ciudad va perdiendo la imagen de 'ciudad antigua', de ser la localidad elegida como escenario icónico perpetuador de la tradición. En la tentativa de buscar corresponder a un imaginario idealizado y congelado en el tiempo, lo paradójico (o no tanto, mejor la consecuencia) es que innegablemente se va deteriorando la imagen original de la ciudad, que tiende a ir convirtiéndose, cada vez más cada día que pasa, en un mosaico de fragmentos sin carácter demasiado definido.

Esa pérdida de carácter se ve acentuada porque tanto el sector central como los suburbios no tienen la homogeneidad estilística y tecnológica que seria de esperar si las edificaciones hubiesen sido mayoritariamente construidas dentro de una misma época. Pero ocurre que no todo el conjunto edificado tiene la antigüedad que se podría suponer. Una cosa es que la ciudad

conserve algunas pocas edificaciones de los siglos XVIII y XIX, y otra, muy diferente, que el conjunto construido de la ciudad pertenezca e esa época. Como antes colocado, no lo son ni siquiera las edificaciones situadas dentro del área definida como casco histórico.

Siguiendo la lógica implícita tras el propósito de enfatizar los trazos de antigüedad, resulta comprensible, para quien observa con atención, verificar que las edificaciones que los turistas identifican con mayor facilidad, aquellas marcadas como 'antiguas', sean muchas veces aquellas que fueron intencionalmente 'envejecidas'.

Parecería que en realidad se trata de montar una apariencia, construida a partir de elementos que el público lego pueda leer como 'antiguos': retirar el revoque de las paredes para que aparezcan los ladrillos de cal hechos artesanalmente sin molde, dejar expuestas viejas moledoras domésticas de maíz o los tachos de leche que se usaban en los tambos, amueblar con sillas tapizadas de paja o bancos rústicos de madera, colgar luces recuperadas de estaciones desactivadas del ferrocarril, cubrir las paredes con aperos, candelabros, cabezas embalsamadas de zorros y pumas; y tantos otros recursos similares. En fin, se trata de recrear un ambiente, de montar un escenario casi teatral para 'vender imagen' a los turistas. Que es, por otro lado, exactamente el tipo de lugar (o no-lugar) que aparentemente los turistas esperan y desean encontrar para 'consumir' tradición (Augé, 2005; Koolhaas, 2006; Blejman, 2009).

Caso ejemplar en ese sentido, es que existe un modelo consagrado que lleva a que bares y cafés recurran a ambientaciones artesanales, buscando que el cliente lo perciba como sensación de mayor intimidad y atención personalizada. En San Antonio de Areco hay por lo menos un local que sigue esa receta: el bar-café *La Esquina de Merti* (y es muy agradable ir a él a pesar del 'embuste', cuestión que, convengamos, a nadie preocupa y casi nadie percibe).

ORDEN ALTERADO Y PROTAGONISMO INVERTIDO

De las obras elevadas a la condición de *monumento nacional*, hay dos casos a respecto de los cuales se podría cuestionar que fueran merecedoras de esa distinción, *si consideradas como patrimonio cultural tangible*, esto es, si encuadradas en esa categoría debido a la antigüedad y/o calidad en tanto obras de arquitectura o monumentos recordatorios de acontecimientos

destacados. Mientras tanto, esa evaluación muda si son consideradas desde el punto de vista de lo que puedan representar como depositarias de significados *intangibles*, especialmente en el caso de la Iglesia Parroquial.

La Iglesia Parroquial de San Antonio de Padua que hoy está edificada frente a la plaza central de la ciudad, no tiene ninguna relación material con la primitiva capilla que fuera construida en ese mismo lugar hace ya casi 300 años. La capilla original, alrededor de la cual se formara y creciera San Antonio de Areco, hace mucho más de un siglo que fue demolida. Atendiendo a los testimonios registrados, era muy simple y construida en buena medida con materiales perecederos. En 1870 se construye una nueva iglesia, siguiendo proyecto del Arquitecto Enrique Hunt; y posteriormente, ya en 1940, se la reconstruye una vez más, en esta última oportunidad por la mano de los Arquitectos Paillot y Diaz Souto.

La iglesia actual, como patrimonio tangible, no tiene nada de notable, ni por su antigüedad, ni por la calidad de su arquitectura u ornamentación, que la hagan merecedora del título de Monumento Nacional; especialmente cuando confrontada con tantas otras iglesias diseminadas por el territorio nacional, construidas en el mismo periodo, y que no fueron consideradas con méritos suficientes como para acceder a distinción tan significativa.

El mérito, mientras tanto, parece ser de otro orden. No estaría, decididamente, en la materialidad de esa construcción que se levanta en la mitad de cuadra en correspondencia con uno de los ejes centrales de la plaza principal, no está en su atrio, ni en el interior de su única nave o aun de la pequeña capilla de fondos. Invirtiendo la proposición antes referenciada, de considerar que siempre hay un soporte tangible para bienes a preservar que sean de orden intangible; es pertinente afirmar que en este caso el motivo por el cual la Iglesia Parroquial de San Antonio de Areco es reverenciada como monumento, se debe a que ese monumento se valida como tal porque es la representación tangible de una memoria fundacional intangible. Parece claro que aquí es lo intangible que da soporte y justifica la patrimonialización de lo tangible, y no al contrario.

Las dos fechas de construcción son muy posteriores al tiempo histórico de la memoria que se quiere evocar. Pero es en la materialidad de la arquitectura de la Iglesia Parroquial que se hace tangible esa memoria: las placas fijadas en los muros frontales del atrio y en el lateral derecho del portal de entrada y de la nave perpetúan los nombres de las primeras familias de hacendados y colonos que poblaron el lugar. Fueron ellos los donantes que hicieron posible

levantar la construcción actual. Pero se puede adivinar una intencionalidad que va mucho más allá del simple registro que agradece una contribución monetaria. Tener el nombre inscripto en una de esas placas testimonia quienes fueron aquellos pobladores originarios que hicieron posible que San Antonio sea hoy considerada la *cuna de la tradición nacional*.

Se entiende que esa memoria es el gran valor intangible; que adquiere visibilidad y que se vuelve demostrativo de un trecho especial de la historia nacional, cuando se expresa a través de lo tangible de componentes materiales incorporados al espacio físico de la arquitectura.

Hay además otra cuestión que queda implícita tras los nombres grabados en las placas. Es otra parte de ese discurso mudo sobre la historia de la localidad. Evidentemente, las placas deben provocar en todo descendiente de cualquiera de las familias cuyos nombres quedaron registrados para la posteridad, un sentimiento de fuerte identificación con ese lugar tan particular. Porque ese fue, tal como ya fuera apuntado en el inicio del apartado 04, el punto de partida, lugar fundacional originario definido a través de la capilla, y San Antonio de Areco y todo lo que está en sus proximidades vino como consecuencia posterior. La capilla primero, y la iglesia después, son la marca de centralidad para el paraje, para los 'pagos de Areco', según es costumbre decir aun hoy.

Pero ocurre que no es cualquier nombre que está grabado. Se podría decir que el *acceso a la identidad que allí se ofrece* queda reservado únicamente a los registrados. El caso de estas placas sería un ejemplo que confirma la tesis que señala que la memoria que se institucionaliza y que otorga identidad es selectiva, en el sentido de que los valores simbólicos que son transmitidos corresponden siempre a una apropiación parcial del pasado, seleccionada por una clase o grupo social dominante (Vellegia, 2001).

Los otros, probables discriminados, deben haber necesitado reunirse en otras iglesias, más lejos del centro; hasta necesitando, tal vez, construir otra identidad. Esto sólo espejaría la división de clases propia del campo: hacendados y colonos son una cosa; *gauchos inmigrantes* y trabajadores rurales, otra, vinieron después.[4]

---

4 En los nombres registrados en las placas hay dominancia de miembros de dos nacionalidades: españoles e irlandeses, estos últimos supuestamente integrantes de colonias diseminadas por los alrededores (que llegaron inclusive a dar nombre a localidades, como Duggan, por ejemplo). Fueron numerosos los religiosos católicos irlandeses que predicaron en la parroquia (la denominada como 'Casa del cura inglés' perteneció en realidad a un presbítero irlandés). Los nombres de los religiosos, junto con los de otras personalidades notables de la historia nacional, como Juan Manuel de Rosas, son los que encabezan las placas. Hay también apellidos de familias de origen francés pero, llamativamente, muy pocos italianos (al respecto, ver también Notas 7 y 9).

En todo caso, es una hipótesis a ser verificada. En el apartado 08 será retomado este tema.

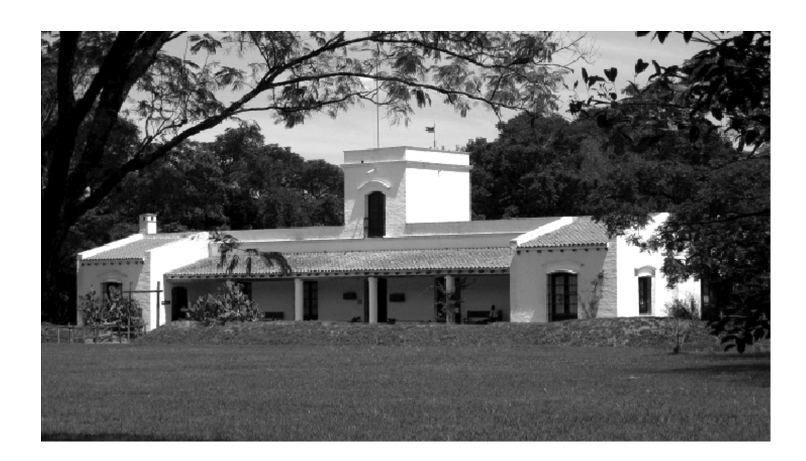
El segundo caso de 'desajuste' es el del Parque Criollo y Museo Gauchesco "Ricardo Güiraldes", que fueron creados en 1937 por decreto del Poder Ejecutivo de la Provincia. La parte nueva del conjunto edificado fue inaugurada hacia fines de 1938. Las publicaciones destacaron la importancia decisiva que para permitir su concreción tuvo el entonces ministro de Obras Públicas de la Provincia, José María Bustillo, siguiendo una idea del también entonces intendente de San Antonio de Areco, José Antonio Güiraldes, hermano del poeta-escritor.

El área donde se encuentra edificado el conjunto que constituye el Museo Ricardo Güiraldes es un campo despejado con una leve lomada que se convierte en el punto referencial del conjunto. Es precisamente sobre esa leve elevación que se encuentra implantado el edificio del museo, resultado de una elección que evidencia alta cualificación conceptual y capacidad proyectual y compositiva. El museo se orienta mirando a la Pulpería La Blanqueada, el palomar y su patio trasero, a la cadena de árboles que delimita el campo sobre el antiguo camino de arrieros o Camino Real, al río Areco y, más allá, a la propia ciudad. Es una construcción blanca de única planta, simétrica, con dos pabellones en los extremos que dan remate a una ancha galería frontal. En el centro, sobre el portal de entrada, se levanta sobre el techado un torreón de planta cuadrangular, único elemento vertical que sobresale de la dominancia horizontal del edificio. La edificación del museo se destaca, dentro de su austeridad, por la levedad con que fue tratado el volumen, resuelto en lenguaje neocolonial.

Una visión panorámica del solar coloca en evidencia que el edificio del Museo termina por ser la pieza central de la composición: está emplazado en el local central, es la construcción más voluminosa, y desde esa posición de dominancia parece articular y ordenar, a partir de él, al resto de edificaciones y otros elementos que conforman el conjunto.

Se puede afirmar que la solución adoptada no 'pone en valor' lo que debería ser objeto de preservación -la Pulpería La Blanqueada junto con su patio y el palomar-, sino que se propone 'agregar valor' valiéndose de otro objeto arquitectónico, nuevo, que es la edificación destinada a museo. Después de todo, 'poner en valor' implica no sólo recuperar, sino 'colocar en evidencia', dar destaque frente a un entorno.

Es pertinente hacer un comentario a propósito de esta particular situación de lo que considero un caso de protagonismos invertidos.



Para comenzar, no parece sensato pensar en un error conceptual en la idealización general y articulación de los distintos elementos constitutivos del conjunto. Más aún si se tiene en cuenta que el probable autor o coordenador y orientador del proyecto, un arquitecto de la estatura de Alejandro Bustillo[5], es justamente reconocido -entre otros aspectos- por la maestría evidenciada en el tratamiento que dio en sus proyectos a los emplazamientos[6].

Puede conjeturarse, en cambio, que el museo fue intencionalmente pensado como un acto de afirmación política, viabilizado a través de una edificación de fuerte impacto visual, donde el bien patrimonial realmente representativo pasa a ser apenas el pretexto que justifica la intervención, relegado a un papel secundario, de ser mero portal que anticipa y enmarca, para mejor jerarquizarla, la nueva obra.

---

5 No se encontró evidencia de que Alejandro Bustillo fuese el autor del proyecto: la obra no aparece referenciada en su Cronología y ni en el Museo ni en ninguna otra documentación consultada al respecto se conserva indicación de autoría. Pero, considerando la calidad del proyecto, y que la obra mereció atención especial del gobernador Fresco, quien fue a la inauguración junto con el entonces ministro de Obras Públicas y mentor del Museo, José María Bustillo, hermano de Alejandro, es lícito suponer que el arquitecto tuvo algún tipo de intervención en el proyecto. Esto se abona porque en esa época Alejandro era, gracias a su hermano ministro, destinatario directo u orientador de buena parte de los proyectos de edificaciones públicas de la provincia y, además, el 'estilo' o lenguaje formal con el cual comenzara a tratar buena parte de los proyectos que elaborara en la década del '30 era justamente el neocolonial.

6 Como muestra, basta con remitirse a ejemplos arquitectónicos tan destacados como lo son el conjunto Rambla, Casino y Hotel Provincial en Mar del Plata, o el Hotel Llao-Llao en Bariloche, o la casa central del Banco de la Nación en Plaza de Mayo. El edificio del Museo comparte esas cualidades, aunque sea en menor medida.

En la actualidad difícilmente sería concebible pensar un proyecto de intervención para recuperar y poner en valor bienes patrimoniales que apelando a ese tipo de recursos, tenga como consecuencia esa inversión de jerarquías.

A pesar de que no sean muy claras las motivaciones que hayan llevado a consagrarlo como monumento nacional, acompañando en esa condición el caso de la Iglesia Parroquial; se hacen presentes valores que hacen que el edificio del Museo se vuelva significativo, pero son valores que a pesar de lo expuesto sobre su calidad arquitectónica, entran decididamente en el orden de lo intangible.

TRADICIÓN E IDENTIDAD

La fragmentación y ausencia de carácter definido que presenta la ciudad, cuestión que ya fuera planteada en el Apartado 06, trae aparejados otros desdoblamientos. La evaluación hecha no tendría nada de particular (muchas otras ciudades de la llanura pampeana poseen características y perfil similar), si no mediara el hecho de atribuírsele a San Antonio de Areco la honraría de ser *cuna de la tradición*. Ese título autoriza a hacer un análisis más riguroso, y a buscar alternativas explicativas para lo híbrido de esa masa construida, para los significados que esconden (o evidencian) las formas de espacialización desarrolladas por una ciudad a lo largo de su historia (Norberg Schulz, 1975). En primer lugar, está claro que lo híbrido de San Antonio de Areco es anterior a la contemporaneidad de las hibridaciones canclinianas (Canclini, 2005). Y en todo caso, una situación encuadrable dentro de esta categoría, que algunos elementos permiten vislumbrar de existencia posible, es secundaria en relación al eje temático de este trabajo[7].

Pero sí interesa entrar en la cuestión de la fragmentación y el desencaje temporal enunciado en la introducción. No tanto, se insiste, por la posible lectura cuando lo híbrido es visto como forma de espacializar 'la distinción'. Hay de por medio otro aspecto, adecuado a los parámetros de análisis adoptados para este trabajo, constituido por el entendimiento que se tenga de lo que sea 'la tradición'. Específicamente, de como es representada (espacializada) la tradición, de cuales ámbitos le son propios, adecuados a ese

7 Complementando lo colocado en el apartado 07, es muy probable que exista alguna forma de discriminación, más o menos explícita, entre los 'antiguos' u 'originales' habitantes de San Antonio de Areco, que ocupan el centro histórico y sus inmediaciones; con respecto a los 'recién llegados', que ocupan otras áreas suburbanas y principalmente aquellas que fueron siendo urbanizadas a lo largo de las márgenes de la RN8 a partir de la segunda mitad del siglo XX.

imaginario. Más que relaciones entre tangible e intangible, se trata ahora de diferencias entre periodos históricos.

Para tanto, se hace necesario comenzar por hacer una breve contextualización sobre la situación de San Antonio de Areco.

Ocurre que fue sólo un acontecimiento fortuito (un escritor que busca y encuentra su personaje arquetípico o, tal vez mejor, porque anterior, un personaje arquetípico que espera por el autor que venga a biografiarlo); lo que termina por impulsar la asociación particularizada de la tradición con esta localidad-escenario. Porque está claro que para ser ciudad icónica de la tradición gauchesca, podría haber sido cualquier otra de las tantas localidades o pueblos 'de frontera'[8] diseminados por la vasta extensión de la provincia. San Antonio de Areco no tiene nada de particularmente notable -exceptuando el Puente Viejo y la Pulpería La Blanqueada-, que en términos de bien merecedor de preservación arquitectónica y urbana no pueda encontrarse en otras localidades de la llanura pampeana.

Mientras tanto, por medio de decisiones gubernamentales, se cristaliza ese escenario como la urbanización icónica de la formación y consolidación de la argentinidad, del ser nacional. La honra otorgada a San Antonio de Areco por esa decisión fueron obvia consecuencia, en primer lugar, de asociar la localidad con el hecho de que los pagos de Areco eran el paraje-escenario donde se desenvuelven las hazañas y transcurre casi toda la vida de Segundo Rodríguez ("Don Segundo Sombra"), y de ser también esa la localidad donde su biógrafo-seguidor Ricardo Güiraldes lo conociera, a partir de sus estadías veraniegas. Bajo esa circunstancia, San Antonio de Areco termina por jugar un doble papel como local de celebración: si por un lado es la *ciudad de la tradición nacional*, es al mismo tiempo la ciudad del poeta-escritor Ricardo Güiraldes y de Segundo 'Sombra' Rodríguez, autor y protagonista, respectivamente, de una de las más conceptuadas obras de la literatura argentina. En todo caso, está claro que lo primero vino como consecuencia de lo segundo.

Según la lógica que se percibe en la ciudad-museo de San Antonio de Areco, es la tradición la que resguarda y otorga identidad, y se manifiesta a través de una serie de componentes que permanecen 'congelados', inmodificados y, seguramente, inmodificables (Hall, 2004). Desde el gaucho y su rancho hasta sus pertenencias, hay un conjunto fijo, perfectamente

8 Denominación usada para referirse a las localidades que eran última avanzada de 'la civilización', ya que limitaban con tierras que aun permanecían en poder de pueblos originarios hasta mediados del siglo XIX. En esa época el límite para las regiones pobladas al sudoeste, sur y sudeste no pasaba a más de 100 a 200 km de Buenos Aires.

delimitado y con muy reducido número de componentes, que ni aumenta ni disminuye, simplemente permanece, año tras año, década tras década, inmutable. Estamos en presencia de una tradición 'minimalista', seca y austera como debió ser la vida que evoca: apenas un único personaje central (el gaucho), y más un mínimo conjunto de personas (la 'chinita', el compadre, (tal vez) el pulpero), animales (su parejero, los perros), y algunos pocos objetos que lo rodean y equipan (aperos, mate, facón, lazo y boleadoras, guitarra, asado y ginebra, chambergo, rastra y bombacha, pañuelo, ...). Solo eso, y como plano referencial de soporte, un escenario, 'teatro para toda una vida', también minimalista: la infinitud plana de la pampa, el rancho protegido por el (único) ombú, la pulpería y su infaltable palenque, (tal vez) una carreta, (tal vez) unas vacas pastando.... Y nada más, absolutamente nada más.

En ese conjunto no hay lugar para la agricultura, es como si no existiera, aunque el escenario y el paisaje sean los mismos. Pero habría una explicación: la agricultura vino después, inicialmente el gaucho estaba solo, cabalgando libremente la pampa.

Es muy sugestivo entrar al Museo Ricardo Güiraldes y confirmar esa negación, ese recorte histórico. El Museo ofrece elementos del pasado argentino, y más específicamente de la llanura pampeana, vinculados únicamente a las características del gaucho y su época: la mayoría de las piezas exhibidas están relacionadas a las costumbres, usos, enseres y medios de vida del gaucho. De manera complementar, el museo muestra elementos que evocan la personalidad y obra literaria del poeta-escritor, especialmente aquellos que hacen referencia a la obra "Don Segundo Sombra".

El Museo no contiene implementos de trabajo ligados a las tareas agrícolas: no hay arados, ni herramientas manuales, ni siquiera imágenes que registren la actividad. La presencia aislada de una primitiva tahona usada para moler maíz termina por enfatizar aún más esa ausencia. La tradición *es* el gaucho y, de modo complementar, los objetos que le son propios.

A título de verificación, se puede observar que los únicos elementos expuestos ligados a una actividad económica son los hierros para marcar ganado, necesidad obvia en una época en la cual mal comenzaban a aparecer los alambrados. Que, coincidencia o no, ponen por contraste con mayor evidencia aún la ausencia de lo agrícola: el alambrado no solo sirve para evitar torturar al animal y dañar el cuero, al permitir separar los rebaños; antes que eso, es condición necesaria para hacer posible la agricultura, al separar áreas destinadas al pastoreo de aquellas destinadas al cultivo. El cultivo

extensivo e intensivo de la pampa no existiría, no sería posible, si no hubiese alambrados.

Corolario inmediato de lo expuesto, se desprende que la agricultura no hace parte de la tradición. El agricultor no comparte la iconografía gauchesca. Los primeros agricultores, los *gauchos inmigrantes*, mayor parte de origen italiana, pero también españoles y de países de Europa central y oriental, llegan a la pampa para dedicarse al campo sembrando y cosechando, trabajando la tierra, pero no domando potros o arriando vacas.[9] El hombre del campo, símbolo vivo y permanente del campo, es sólo el gaucho, aquel que aunque figura tardía ya casi fuera de época, Don Segundo representa, y que en el decir del propio Ricardo Güiraldes, es "más una idea que un hombre".

Esa definición casi platónica se anticipó en muchos años a los debates actuales sobre patrimonio intangible, cuando se discute, por ejemplo, la validez de patrimonializar festivales, rituales o eventos que son imposibles de ser repetidos sin sufrir alteraciones. Desde medios académicos se discute y oscila entre congelar una configuración aleatoria, irrepetible a pesar de todo el rigor que se quiera empeñar en definir hasta el extremo que elementos debe contener y cómo debe ser hecha; o se acepta la mudanza, se acepta la inevitable flexibilidad, se acepta que esas manifestaciones del patrimonio intangible sean dinámicas, cambiantes, innovadoras, que puedan estar abiertas a las renovaciones que trae cada nueva evocación en cada momento histórico (Oliven, 2003).

En línea con lo anterior, la conceptuación lanzada por el propio Ricardo Güiraldes parecería quebrar cualquier intento de congelar la figura del gaucho y su contexto, si se pretendiera colocar demasiado rigor en la descripción o interpretación, determinando qué le es propio y qué no.[10]

---

9 Según datos del Museo del Inmigrante (en Puerto Nuevo, Buenos Aires) llegaron más de 4 millones de inmigrantes en poco más de medio siglo, hasta 1920; para un país que en 1914 no pasaba de 7 millones y medio de habitantes. En el Hotel del Inmigrante contaban con herramientas y maquinaria agrícola para instruirlos en las tareas que irían a desempeñar en el campo. Complementando esta información y lo expuesto en la Nota 4, corresponde registrar que según la página web del Consulado de Italia, www.italianosdargentina.com.ar/index, 70% de los apellidos argentinos de la actualidad son de origen italiana.

10 La indumentaria es un buen indicador de las transformaciones ocurridas en un periodo no mayor que los últimos 100 años. La boina o el chaleco, por ejemplo, fueron parte de las vestimentas traídas por los inmigrantes-agricultores; y aunque no hacen parte de la iconografía gauchesca, los hombres de campo actuales ('gauchos' que trabajan tanto la ganadería como la agricultura), los usan indistintamente: la imagen resultante es una buena síntesis de ese mix de actividades. Mientras tanto, en los desfiles ecuestres de los festivales tradicionalistas que se realizan en San Antonio de Areco, por ejemplo, los organizadores impiden que las mujeres desfilen a caballo con atuendos masculinos (bota y bombacha), montando a horcajadas y no de lado (Gorosito Kramer, 2001). Esa 'modernización' de la tradición no se acepta: en esa celebración el gaucho continuaría a ser una 'imagen' congelada antes que una 'idea'.

Pero ocurre que el imaginario minimalista antes expuesto corresponde casi únicamente a los siglos XVIII y XIX. En particular, la figura icónica del gaucho fue forjada en el periodo comprendido entre las Guerras de la Independencia y las Campañas del Desierto. A pesar de ello, prácticamente todos los objetos y piezas expuestas en el Museo corresponden a la segunda mitad del siglo XIX, por lo tanto y aunque tardíos, aun se encuadran dentro del período considerado. No hay presencia de elementos anteriores ni, principalmente, posteriores a ese período.

Exceptuada la propia ciudad, claro. Y allí reside justamente el problema, el desencaje o contradicción. La ciudad que esta allí, construida, material, transitable y vivible; la ciudad que se quiere que sea escenario representativo del gaucho y de la tradición que lo acompaña y le da contexto, fue levantada a lo largo de no mucho más que 30 o 40 años, principalmente durante la primera mitad del siglo XX, y es producto resultante directo de la situación económica y estructura productiva del país -especialmente de la pampa húmeda- en ese período entre guerras, cuando la agricultura (el trigo, más que nada) disputaba palmo-a-palmo con la ganadería la primacía productiva y de generación de recursos vía exportación.

Pero resulta que se quiere que esa ciudad, como producto histórico, sea (represente) otra cosa que lo que es: se pretende que la ciudad generada por la agricultura y ganadería estables de la primera mitad del siglo XX sea el lugar representativo del gaucho casi nómade de 100 años antes.

BIBLIOGRAFÍA

Arana, M. (1998). "Palabras preliminares". En *Encuentro de Recuperación Patrimonial*. Montevideo. Sociedad de Arquitectos del Uruguay.

Arias Incolla, M. (2001). "Sobre las relaciones entre patrimonio tangible e intangible". En *Memorias, identidades e imaginarios sociales*, Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Buenos Aires. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Pp. 135-140.

Auge, M. (2005). "Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade". Campinas: Papirus.

Blejman, M. (2009). "Las hordas de cámaras digitales son las nuevas conquistadoras-turismo irresponsable". En *Página 12*. 28/01/2009. Buenos Aires.

Castells, E. (2008). "Morfologia espacial e tipologia habitacional em Valongo". En *Ecos e imagens do patrimônio imaterial*. Florianópolis. IPHAN/UFSC.

CONFEA/MinC (2005). "Plano diretor participativo". Brasília. Ministério das Cidades.

García Canclini, N. (2005). "Culturas híbridas". Buenos Aires: Paidós.

Gorosito Kramer, A. (2001). "Patrimonio y propiedad". En *Memorias, identidades e imaginarios sociales*. Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Buenos Aires. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Pp. 37-43.

Hall, S. (2004). "A identidade cultural na pós-modernidade". Rio de Janeiro. DP&A.

Koolhaas, R. (2006). "La ciudad genérica". Barcelona. Gustavo Gili.

Maronese, L. (2001). "Prólogo". En *Memorias, identidades e imaginarios sociales*. Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Moreno, C. (2001). "Patrimonio y significación". En *Memorias, identidades e imaginarios sociales*. Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires. Pp. 149-154.

Norberg-Schulz, Ch. (1975). "El significado en arquitectura". En Jencks & Baird (Org). *El significado en Arquitectura*. Blume. Madrid.

Oliven, R. (2003). "Patrimônio intangível: considerações iniciais". En *Memória e Patrimônio, ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro. DP&A. Pp. 77-80.

Rapoport, A, (1978). *Aspetos humanos de la forma urbana*. Barcelona. Gustavo Gili.

Santos Gonçalves, J. (2003). "O patrimônio como categoria de pensamento". *Memória e Patrimônio, ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro. DP&A. Pp. 21-29.

________________ (2007). "Os limites do patrimônio". En *Antropologia e Patrimônio Cultural, diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: ABA/Nova Letra. Pp. 239-248.

Velleggia, S. (2001). "Los cambios en la construcción de los imaginarios urbanos; entre el

mito y la utopia". *Memorias, identidades e imaginarios sociales*. En Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires. Pp. 18-28.

PÁGINAS WEB

http://sanantoniodeareco.com/turismo/historia/index.htm. Consultadas en septiembre y noviembre de 2008 y marzo de 2009.

www.areco.mun.gba.gov.ar/visitante.htm. Consultadas en septiembre y noviembre de 2008 y marzo de 2009.

www.pagosdeareco.grupoabierto.com. Consultadas en septiembre y noviembre de 2008 y marzo de 2009.

www.italianosdargentina.com.ar/index. Consultadas en septiembre y noviembre de 2008 y marzo de 2009.

EL PATRIMONIO HISTÓRICO COMO ESPACIO EN PUGNA: EL CASO DEL PALACIO DUHAU

MERCEDES GONZÁLEZ BRACCO

INTRODUCCIÓN

Reflexionar sobre el concepto de Patrimonio supone predisponernos ante un territorio de lucha. Hasta la pregunta más básica: "Qué es el patrimonio?" nos conduce a discusiones de índole política: ¿Quién lo determina? ¿Por qué? ¿Para quiénes? ¿En qué momento histórico? Frente a cada bien patrimonializable nos encontramos ante un juego de poder que se manifiesta de la mano de los representantes de diversas posturas y sus distintos grados de legitimidad.

Partiendo de esta base intentaremos esbozar, al menos, un ejemplo de los conflictos que se presentan a la hora de representar el patrimonio, es decir, el juego de poder que se manifiesta frente a un bien patrimonial de la mano de los representantes de diversas posturas y sus distintos grados de legitimidad. Para ello, hemos elegido el caso del Palacio Duhau, un exponente arquitectónico de la aristocracia porteña de principios del siglo XX, que enfrenta actores gubernamentales a nivel local y nacional, con una sede diplomática, un emprendimiento empresarial y una asociación de vecinos. Entendemos que este caso resulta muy ilustrativo a la hora de comprender cuáles son los intereses planteados en la constitución de un bien como "patrimonio".

Foto 1

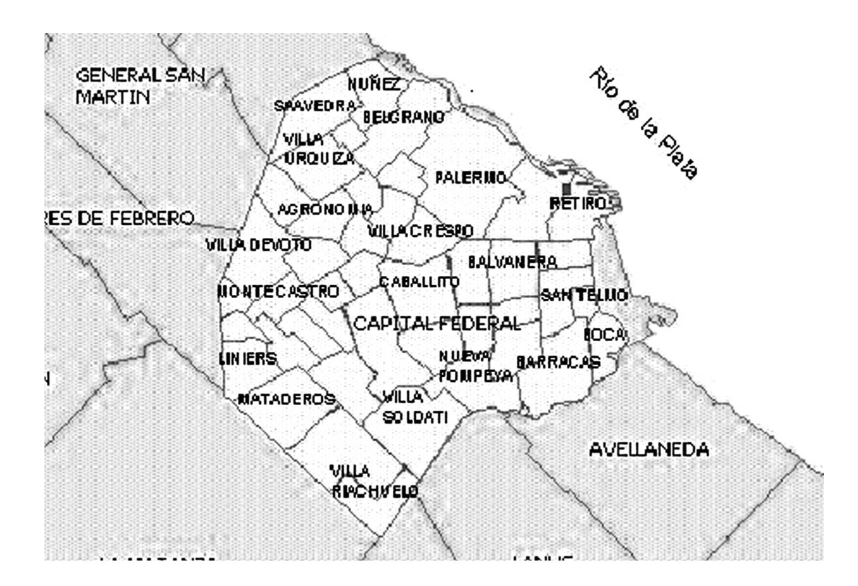


Antes de adentrarnos en el estudio de caso, sin embargo, es menester enmarcar la constitución del patrimonio en una sociedad como parte de las políticas culturales pensadas para la misma. De acuerdo con la definición de García Canclini las políticas culturales son

> el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social (1987: 26).

En este sentido el patrimonio es, antes que nada, una construcción social. De acuerdo con las historizaciones realizadas por Llorec Prats (1997) y González Varas (2000), no es sino hasta la época del Romanticismo que se precisa el concepto de Patrimonio tal como lo conocemos hoy, definido por criterios de naturaleza, historia e inspiración creativa. En esta época, impulsados los nacionalismos, pannacionalismos y colonialismos, se presenta el desafío de la constitución de la propia identidad. Así pues, la idea de Patrimonio, en tanto tiene la capacidad de representar simbólicamente una identidad, pertenece a la modernidad.

Mapa 1



En la Argentina, el encuadre legal del concepto de Patrimonio está dado por la ley Nº 12655 de 1940, que establece la creación de la *Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y de Lugares Históricos* (CNMMLH), la cual, a partir de ese momento será la encargada de declarar

> de utilidad pública los lugares, monumentos, inmuebles y documentos de propiedad de particulares que se consideren de interés histórico-artístico a los efectos de la expropiación; o se acordará con el respectivo propietario el modo de asegurar los fines patrióticos de esta ley.[1]

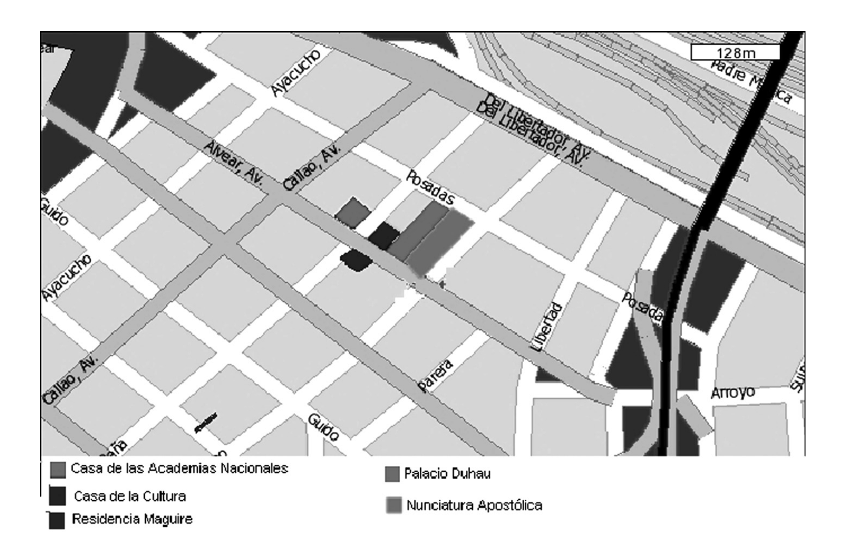
Al mismo tiempo, La Comisión

> hará la clasificación y formulará la lista de monumentos históricos del país, ampliándola en las oportunidades convenientes con la aprobación del Poder Ejecutivo. Los inmuebles históricos no podrán ser sometidos a reparaciones o restauraciones, ni destruidos en todo o en parte, transferidos, gravados o enajenados sin aprobación o intervención de la Comisión Nacional. En el caso de que los inmuebles históricos

1 Ley Nº 12655, Art.3

sean de propiedad de las provincias, municipalidades o instituciones públicas, la Comisión Nacional cooperará en los gastos que demanden la conservación, reparación o restauración de los mismos.[2]

Plano 1



En cuanto a la clasificación de los bienes que pueden ser considerados de interés patrimonial, la disposición CNMMLH Nº 6/91, los define de la siguiente manera:

Monumento histórico nacional
Según las tipologías:
- Monumento Histórico Nacional.
- Monumento Histórico-Artístico Nacional.
- Monumento Histórico y Artístico Nacional.

Lugar histórico nacional
Según las tipologías:
- Sitio Histórico.
- Solar Histórico.

2 Ley Nº 12655, Art.4

- Sitio Arqueológico.
- Pueblo Histórico.

Bien de interés histórico
Según las tipologías:
- Sepulcro Histórico.
- Árbol Histórico
- Pueblo, Barrio o Centro Histórico
- Paisaje urbano y natural: (conjuntos y secuencias urbano-arquitectónicas, parques y jardines, etc.).
- Edificio y actividad: (social, institucional, artística, industrial, científica, obras de ingeniería, etc.)

Bien de interes historico-artistico
Según las tipologías:
- Bienes inmuebles: (edificios construcciones, grupos escultóricos, murales, parques, jardines)
- Bienes muebles: (objetos histórico-artísticos).

Queda claro, entonces, que el concepto de patrimonio abarca una multiplicidad de objetos muebles e inmuebles, materiales e inmateriales, que pueden ser activados de diversas maneras y con diversos fines, generando conflictos en cuanto a la conservación y distintos niveles de intervención que puede darse a los mismos.

ESTUDIO DE CASO: EL PALACIO DUHAU

Tal como se expone al inicio de este trabajo, la elección del caso del Palacio Duhau se debe a que el mismo presenta diversos conflictos en cuanto al significado del patrimonio y, consecuentemente, a la posibilidad de acciones referidas a él.

Primeramente, expondremos una breve reseña acerca de la historia del lugar.

Construido en 1934 por el arquitecto francés Leon Dourge sobre la Avenida Alvear – epicentro de los barrios de la Recoleta y del Retito, en ese entonces y aún hoy una de las zonas más exclusivas de la ciudad -, el modelo utilizado fue el Chateau Le Marais construido en Francia, cerca de París,

en la segunda mitad del siglo XVIII. En su centro, un pórtico de columnas cubría la escalera que comunicaba a la planta principal, donde se encontraba la recepción, magnífica, compuesta por salones diversamente ambientados: el hall con piso de mármol y paredes con columnas de piedra, la biblioteca construida a medida de la importada *boisserie* que recubría sus paredes, la sala y el comedor revestidos con paneles de madera de estilo neoclásico de color verde y amarillo, respectivamente. Por detrás, la terraza flanqueada por escaleras que bajaban a un jardín verdaderamente único. Diseñado por Carlos Thays[3], ocupaba el centro geométrico de la manzana y llegaba hasta la calle Posadas. A los costados se prolongaba visualmente hacia la residencia de Maguire y hacia la Nunciatura.[4] Esta construcción perteneció a la familia Duhau hasta el 2000, año en que – ya venido a menos por la imposibilidad de los herederos de mantenerlo como antaño - fue vendido al consorcio privado El Rosario en 22 millones de dólares.

En ese momento entra en juego, en primer término, la *Asociación de Vecinos de la Avenida Alvear*, creada *ad hoc* y presidida por Patricia Peralta Ramos.[5] Esta asociación, alarmada por la compra del Palacio Duhau por parte del consorcio empresarial que pretende iniciar allí la construcción de un hotel de lujo, inicia una campaña de junta de firmas para proponer la protección de los edificios de la manzana de Av. Alvear 1600. Como apelativo, utilizan una frase de Nicolás Avellaneda, ex presidente de la Nación: *"Los pueblos que olvidan sus tradiciones perecen. Preservar el patrimonio cultural y edilicio que nos ha sido legado, es una obligación de los argentinos."*[6]

3 Carlos Thays (1849-1934), arquitecto de origen francés, fue uno de los máximos exponentes del paisajismo en la ciudad de Buenos Aires. En 1891 fue nombrado por concurso Director de Parques y Paseos de la Ciudad de Buenos Aires, destacándose entre sus trabajos más importantes el Parque 3 de Febrero, el Jardín Botánico, el Parque Lezama, el Parque Chacabuco y el Parque Centenario en la Ciudad de Buenos Aires, además de contar con una importante obra en el resto del país así como en el exterior. Cfr. Berjman, Sonia (1998), Plazas y parques de Buenos Aires: la obra de los paisajistas franceses, FCE, Buenos Aires.

4 Véase La Nación, "Los habitantes de la Recoleta se unieron para defender su zona", 01/10/2000

5 Véase La Nación, "El Palacio Duhau se prepara para su nuevo destino. Pero antes, ¿cómo se vivía en él?", 09/11/2005

6 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 4.

Foto 2



Es claro que este apelativo remite al tratamiento del patrimonio en tanto conservación de una herencia que hace a la identidad, intentando generar un espíritu patriótico de unidad en torno a este legado, que debe ser protegido.

Relevadas las firmas, el 25 de septiembre de 2000 la asociación remite una carta a la CNMMLH expresando su preocupación por el destino del Palacio Duhau. En la misma manifiestan:

> …nuestra profunda preocupación por el futuro del conjunto urbanístico integrado por las casas Maguire, Duhau y la sede de la Nunciatura que constituye, con el resto de la edificación de la manzana comprendida por las calles Montevideo, Rodríguez Peña, Posadas y Av. Alvear, un testimonio único de lo que fue la zona más residencial de Buenos Aires en los primeros años del siglo XX, conjunto excepcional, pues las tres grandes residencias han conservado sus predios originales completos hasta hoy, respetando la proyección entre lo construido y el espacio libre destinado a los jardines. Esto se ha debido al hecho de que las propiedades han estado en las mismas manos a lo largo de casi un siglo….

Es en estas frases donde aparece la verdadera dimensión de lo que aquí se entiende como patrimonio, en el sentido de que se refieren a "la zona más residencial de Buenos Aires", conservada gracias a que no han cambiado de manos en un siglo. O sea, patrimonio de familias patricias mantenido gracias a las mismas familias patricias. No asombra pues, su preocupación por el cambio de manos del Palacio Duhau y su posible destino. Al respecto escriben:

> No escapa a vuestro conocimiento que el llamado Palacio Duhau ha sido adquirido por un grupo comercial que pretende reciclar la residencia, sobre la Avenida Alvear, transformándolo en un centro comercial, y destinar toda la superficie de su jardín, que da a la calle Posadas, a la construcción de un hotel. Sin perjuicio de reconocer el legítimo derecho de propiedad que asiste a la propietaria, asegurado por la Constitución de la Nación Argentina, entendemos que tal derecho no puede ser ejercido en forma abusiva y que está sujeto a una reglamentación razonable de su ejercicio por parte de las autoridades.
> Por ello, y con el aval de firmas que adjuntamos, reclamamos la inmediata intervención de esa Comisión a efectos de que dicte urgentes medidas para proteger el mencionado conjunto urbanístico.[7]

Para este grupo, entonces, la construcción del emprendimiento hotelero atenta contra el espíritu de la cuadra, imposible de armonizar en un entorno en el cual se emplazan residencias de rancio abolengo. Entienden que es el Estado quien debe velar por estos (sus) intereses ligados al patrimonio.

Ante este pedido, en octubre de 2000 la CNMMLH decide promover la declaratoria del Palacio Duhau junto a otros edificios vecinos – la Residencia Maguire, la Nunciatura Apostólica, la Casa Nacional de la Cultura y la casa de las Academias Nacionales – como

> conjunto urbano arquitectónico de interés nacional".[8] La fundamentación para la declaratoria se basa en que estos inmuebles "constituyen un conjunto de residencias representativas de una época de oro de la arquitectura argentina, caracterizada por la hegemonía del

7 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 222

8 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 221

eclecticismo historicista, con la influencia de la *Escuela de Beaux Arts de Paris*[9].

Esta promoción, sin embargo, no prospera, ya que la ley no contempla *conjuntos* arquitectónicos, dato observado por el área de asuntos legales de la Secretaría de Cultura de la Nación, alegando que "Este hecho expondría a los bienes que se pretende incluir en esa categoría sin norma, a un estado de ambigüedad respecto del grado de protección que les cabría."[10] Por este motivo, la CNMMLH debe presentar nuevamente el proyecto de manera individual para cada uno de los edificios mencionados, lo que demora la declaratoria, que finalmente sale por decreto presidencial el 16 de agosto de 2002, con la firma del entonces primer mandatario Eduardo Duhalde y los ministros Alfredo Atanasof y Jorge Ruben Matzkin.

Como puede apreciarse, por este atolladero burocrático de funcionarios que no se ponen de acuerdo en cuanto a las leyes que rigen su labor, el proyecto tarda dos años en concretarse. Mientras tanto, las obras de remodelación avanzan.

En este ínterin, aparece en escena el Nuncio Apostólico, Santos de Abril y Castelló, quien ve en el nuevo vecino una potencial amenaza. Justifica su temor amparándose en la normativa contenida en la Convención de Relaciones Diplomáticas de Viena '61, la cual establece el permiso de libre funcionamiento de las misiones diplomáticas en el país, procurando evitar los actos de los particulares que, en forma actual o eminente, constituyeran una real y concreta restricción, alteración o amenaza a dicho funcionamiento.[11]

La Nunciatura presenta su queja ante la Cancillería, acusándola de no tomar en consideración "la obligación de los órganos del Estado de prevenir conductas lesivas y que él es responsable por la pasividad o falta de diligencia en la prevención de actos internacionalmente ilícitos."[12] En el mismo texto, hace hincapié en la dignidad diplomática de la Nunciatura – de hecho, presenta el respaldo de otras misiones diplomáticas locales - y trae a colación los atentados al World Trade Center como justificativo de su aprensión por el proyecto comercial.

9 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 182

10 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 289

11 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 347

12 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 348

En abril de 2002 la Cancillería acepta los recelos de la Nunciatura como válidos, y solicita al Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA) frenar el proyecto.

En agosto del mismo año, como indicamos anteriormente, sale la declaración de Patrimonio Histórico para los edificios ya mencionados.

Una vez hecha la declaración, el consorcio "El Rosario S.A.", dueño del Duhau, entiende que puede peligrar su emprendimiento. Por lo tanto, en una rápida jugada presenta una propuesta negociadora a la CNMMLH. Manifiestan que "el proyecto actual motivo de esta presentación (...) ofrece con respecto al que está aprobado ventajas significativas tanto desde el punto de vista urbanístico como del de Conservación del Patrimonio Urbano". Dentro de las modificaciones que ilustren esta visión, proponen cambiar de uso el shopping (inicialmente planteado como destino para el palacete), integrando todo el edificio al hotel, a fin de conservar al máximo la estructura actual del Palacio, adecuándolo técnica y funcionalmente a los requerimientos de un hotel de alta jerarquía. Seguidamente, plantean algunos cambios para el edificio en construcción que completa el complejo, y finalizan con una disertación acerca de la relevancia de los cambios propuestos:

> Se restaurará íntegramente el Palacio brindándole la jerarquía que merece el ser un Monumento Histórico, con una mínima intervención en la arquitectura y estructura del mismo.
> La manzana adquirirá un valor urbano que en este momento no tiene, como consecuencia de que se completará la misma.
> Se ha logrado un menor impacto ambiental como consecuencia del cambio de uso del Palacio, dado que se reduce la afluencia de público, provisiones, etc.
> También merece mencionarse que en ambos edificios se ha prestado especial atención para el acceso y circulación de personas minusválidas.
> Por último, pero sumamente importante, por las características y jerarquía del proyecto, se incrementará la seguridad en la manzana, especialmente la cuadra sobre Posadas, que en este momento está totalmente abandonada y deteriorada.
> Presentadas así las mejoras introducidas en el Proyecto, la empresa desearía acordar con esta Comisión el modo de asegurar la conservación, restauración y refacción del predio, y la realización de las obras

> adicionales que permitan el uso sustentable del conjunto. A ese efecto y sin que la búsqueda de este acuerdo implique renuncia o desistimiento alguno de nuestros derechos, quedamos a entera disposición de la Comisión para analizar y discutir todas las alternativas posibles que satisfagan los propósitos de la declaración como Monumento Histórico Nacional y preserven adecuadamente el derecho de propiedad de la empresa.[13]

Es clara la posición del consorcio constructor: "estamos dispuestos a negociar, pero el proyecto se mantiene en pie".

En octubre de 2002, por otra parte, el Procurador General del Tesoro de la Nación, Ernesto Marcer, emite un fallo según el cual "las disposiciones de la Convención de Viena no constituyen un obstáculo para la construcción de un hotel de alta categoría en un predio colindante con el de la Nunciatura".[14] Las obras pueden continuar.

El Nuncio, en esta situación, endurece su postura. En un artículo publicado por el conservador diario La Nación el 7 de enero de 2003, se indica incluso que el conjunto de edificios declarados Patrimonio Histórico fueron presentados ante la UNESCO, a propuesta de la Comisión Pontificia para los Bienes Culturales de la Iglesia, para que sean considerados Patrimonio de la Humanidad.[15]

A los pocos días de esta nota, el Dr. Oscar Alberto De Masi, asesor consulto de la CNMMLH por la Ciudad de Buenos Aires, envía un memo a la CNMMLH respecto de la misma, en un intento de congraciarse con el gobierno nacional, a fin de desestimar los reclamos de la Nunciatura y poder continuar con el contrato estipulado con "El Rosario".

Dicho memo comienza señalando que la atención reclamada por Santos de Abril y Castelló para su sede diplomática fue dispensada, ya que fue declarado "monumento" sin que mediara un petitorio anterior del Nuncio o de la Santa Sede, recalcando la *eficaz iniciativa* del gobierno argentino en la cuestión (recordemos que la iniciativa fue de la Asociación de Vecinos de la Avenida Alvear, y no del Gobierno que, de hecho, demoró dos años la declaratoria por inconsistencias con la ley).

"Resulta en cambio materia opinable – continúa De Masi -, si los valores del edificio ameritan su eventual status de *"patrimonio mundial de la*

13 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 435

14 Clarín, "Al final, un fallo oficial autoriza la construcción del hotel de la polémica", 26/10/2002

15 La Nación, "Endureció la Santa Sede su posición respecto del Duhau", 7/01/03

humanidad", coexistiendo en tal categoría con edificios insignes tales como el Partenón, el Coliseo Romano, los Templos de la Civilización Kmer, las ruinas de Macchu Picchu, etc."[16] Es evidente que busca demostrar la exageración del Vaticano en su empeño por llevar la situación a un ámbito internacional, ya que a nivel nacional no consigue el eco buscado.

Finalmente, destaca varias incongruencias en el texto publicado por La Nación, firmado por una periodista que también se desempeña como Vocal en la CNMMLH, infringiendo – posiblemente – la Ley Nº 25188 sobre Ética en la Función Pública: *"Abstenerse de utilizar información adquirida en el cumplimiento de sus funciones para realizar actividades no relacionadas con tareas oficiales…"*[17]

Este memo, propuesto como análisis de la Declaración de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia y su comentario periodístico, desestima toda acción del Nuncio y su respaldo por periodistas de dudosa ética.

El 4 de febrero de 2003, la CNMMLH da su consentimiento para la construcción del proyecto reformulado para el Duhau, siempre y cuando la empresa haga "renuncia expresa e irrevocable de las exenciones impositivas derivadas del status de monumento de los inmuebles en cuestión, y desistan de los recursos y otras vías administrativas y/o judiciales inherentes a los mismos, todo ello sujeto a la aprobación definitiva de las obras por parte del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires".[18] Como puede apreciarse, un precio bastante bajo para un emprendimiento que significará ganancias millonarias en el mediano plazo. La empresa, de más está decir, acepta.

Así pues, los diarios ahora sólo informan sobre el avance de las obras, dejando atrás las controversias, ya aplacadas.

En una nota aparecida en el diario Clarín el 21 de enero de 2003, se presenta – ¡vaya ironía! – al estudio arquitectónico de Diego Peralta Ramos (hermano de Patricia, representante de la Asociación de Vecinos de la Avenida Alvear y patrocinadora de su promoción como "monumento" para frenar las obras) como encargado de la remodelación del Duhau. El arquitecto rescata las diferencias con otros hoteles de 5 estrellas, tal vez queriendo justificar la intervención del Palacio: "El lobby tendrá los aires de un living, con una

16 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 444

17 Ley Nº 25.188, Art. 2

18 CNMMLH, Expediente 489/00, Foja 449.

biblioteca repleta de libros argentinos; será un espacio muy personalizado y acogedor."[19] Pobre consuelo para los conservacionistas.

CONCLUSIÓN

Luego de esta recorrida por las vicisitudes acaecidas en el transcurso del inicio del conflicto, con sus avances y retrocesos, aparece la idea recurrente de que el Patrimonio es un concepto con una fuerte carga simbólica, que puede ser utilizado políticamente para diversos fines, aliando o enfrentando a diversos actores sociales.

En este sentido, en un primer momento la Asociación de Vecinos de la Avenida Alvear busca la nominación del Palacio Duhau como monumento, a fin de proteger los intereses de este grupo social, selecto e influyente, de la posible intromisión por parte de otros sectores ajenos a sus intereses. La apelación a la historia del lugar, que ellos han mantenido, remite a una cuestión que liga los edificios de la Avenida Alvear con sus dueños legítimos, las familias patricias de Buenos Aires.

Los intereses de la Comisión, por su parte, van de la mano con la conservación de lugares emblemáticos que representen lo "nacional" en sus diferentes expresiones. Esta es la lectura que otorgan a la petición de los vecinos para darle curso, sin tener animosidad alguna para con los nuevos dueños del Duhau. Por otra parte, aquí asoman los tropiezos propios de las grandes burocracias, traducidos en las idas y vueltas del proyecto hasta su resolución final, dos años después de su inicio.

El GCBA aparece también como parte interesada, en tanto el emprendimiento – aprobado previamente a la declaratoria de la CNMMLH por el Ministerio de Planeamiento de la Ciudad – significará una importante inversión que redundará en turismo de primer nivel para la Ciudad. Aquí pues, aparecería enfrentado a los intereses de conservación de la CNMMLH y a las intenciones de "mantener las cosas como están" de la Asociación de Vecinos de la Avenida Alvear.

La Nunciatura, por su parte, es la gran derrotada de esta historia, ya que, agotadas todas las instancias de reclamo, a nivel nacional e internacional, no logra frenar el proyecto. Este fracaso significará, incluso, el alejamiento de la autoridad máxima de esta representación diplomática.

Finalmente, "El Rosario", consorcio propietario del Duhau, manifiesta, ante el conflicto, una actitud conciliadora, intentando demostrar que ellos

19 Clarín, "Construyen un hotel de lujo en el Palacio Duhau", 21/01/03.

también se interesan en la protección de los bienes relevantes para la ciudad. Sin embargo, en todo momento dejan en claro que no están dispuestos a ceder en cuanto al proyecto en sí, tan sólo a realizar pequeñas modificaciones (tal como el cambio de destino del palacete), a fin de aplacar susceptibilidades.

A partir de lo expuesto, entendemos que el caso del Duhau representa cabalmente lo planteado al inicio de este trabajo: la constitución del patrimonio es siempre terreno de lucha, siendo el bien en cuestión algo maleable a diversos tipos de patrimonialización, de acuerdo con los intereses del grupo social que la impulse.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (2000a). *Nuevas perspectivas del Patrimonio Histórico Cultural*, Temas de Patrimonio 1, Comisión Histórica para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires.

AA.VV. (2000b). *Patrimonio e Identidad Cultural*. Temas de Patrimonio 2, Comisión Histórica para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Berjman, Sonia (1998). *Plazas y parques de Buenos Aires: la obra de los paisajistas franceses*, FCE, Buenos Aires.

García Canclini, Néstor (1987). "Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano" en García Canclini, Néstor (ed.) *Políticas culturales en América Latina*, Grijalbo, México.

González Varas, Ignacio (2000). *Conservación de bienes culturales*, Cátedra, Madrid.

Lacarrieu, Mónica y Alvarez, Marcelo (comps). (2002). *La (in)digestión cultural*, Ciccus-La Crujía, Buenos Aires.

Llorenc Prats (1997). *Antropología y patrimonio*, Ariel, Barcelona.

Pomian, Krysztof. (1987). *Collectionneurs, amateurs et courieux*, Gallimard, París.

Yudice, George (2002) *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona.

LEGISLACIÓN

CNMMLH, Expediente 489/00.

Ley Nacional N° 12.665 de creación de la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y de Lugares Históricos.

Ley Nacional N° 25.188 de Ética en la Función Pública.

LA INMATERIALIDAD DEL MUNDO DE LOS SECTORES SUBALTERNOS

Alicia Norma González De Castells

PRESENTACIÓN

Contrariamente a la adopción del patrimonio *material* como práctica consolidada y legitimada históricamente, el patrimonio *inmaterial* acabó designando el lado pobre de las políticas de conservación patrimonial (Lévi-Strauss, 2003:77). Pensado como un artificio creado para abrigar modalidades del patrimonio ajenas al repertorio convencional (Gonçalves, 2005) e identificado en general con las producciones de los sectores subalternos (Fonseca, 2005), entre las transformaciones de esta categoría se deben considerar los cambios producidos por el proceso de globalización, que provocan en el campo patrimonial una discusión y una reformulación de sus conceptos básicos, llegando inclusive a suscitar interrogantes sobre la importancia de la cual se reviste el patrimonio inmaterial. Para Ochoa Gautier (2001), por ejemplo, la efervescencia producida por la irrupción del patrimonio inmaterial en un mundo globalizado, la cual estimula e induce a "la resignificación de las formas maleables, cambiantes y etéreas de la memoria y sus representaciones, en una época histórica en que se acelera el tiempo", no deja de ser una paradoja. (Ochoa Gautier, 2001:11).

A partir de considerar al patrimonio inmaterial como un concepto maleable y fluido, utilizado por diferentes esferas del campo patrimonial para abrigar o legitimar producciones culturales pertenecientes a sectores populares, en este trabajo pretendemos focalizar las políticas culturales

dirigidas a esos sectores, particularmente aquellas creadas para la identificación y valorización del patrimonio inmaterial, con el objetivo de problematizar algunas de las cuestiones que consideramos centrales en referencia al campo patrimonial así como continuar con la discusión iniciada en reflexiones anteriores, referidas a las transformaciones del campo, fundamentalmente aquellas que dicen del binomio material – inmaterial en relación tanto a la diferenciación que esta conlleva, como a los desdoblamientos del patrimonio inmaterial, sobre todo cuando el objeto de análisis lo constituyen los sectores subalternos.[1]

MATERIAL – INMATERIAL: UN CASAMIENTO INDISOLUBLE

La formación de patrimonios históricos y artísticos nacionales es una práctica característica de los Estados modernos (Fonseca, *ídem*.). Aunque se comparta esta afirmación, pensada a partir de la génesis de la categoría de patrimonio, en cuanto a que dicha categoría es creada a finales del siglo XVII conjuntamente con los procesos de formación de los Estados nacionales, su presencia remontaría al mundo clásico y a la edad media (Gonçalves, *Ídem*). Desde esa óptica, la categoría en sí no sería una invención estrictamente moderna; la modernidad occidental solo le habría dado los contornos semánticos específicos que esta asumió (Fumaroli, 1997:101-116 citado por Gonçalves), caracterizada en la actualidad por la ausencia de límites en sus varias adjetivaciones (Gonçalves, Ídem: 17). O como explicita Choay (2001) sobre este mismo concepto, si en sus orígenes la categoría remitía a las estructuras familiares, económicas y jurídicas de una sociedad estable, tanto en el tiempo como en el espacio, hoy debe considerarse un concepto errante (Choay, 2001).

Entre los diferentes rumbos tomados por la categoría de patrimonio, esta puede ser analizada en relación al par material - inmaterial. Para Gonçalves (Ídem) la materialidad en sí sería parte de una condición intrínseca del bien patrimonial, a tal punto que no se podría hablar de patrimonio sin hacer referencia a su dimensión material. Contrariamente, la condición de inmaterialidad respondería meramente a una necesidad de tener que abarcar aquellas modalidades del patrimonio que escaparían de una definición convencional limitada a monumentos, edificios, espacios urbanos, objetos. (Gonçalves, *Ídem*: 20-21). Desde esta perspectiva, la inmaterialidad podría ser

1 Castells, A. N. (2007; 2008ª; 2008).

pensada como una noción residual o complementaria de la materialidad. Sin embargo, será el propio autor quien defiende que la categoría de patrimonio transita entre ambas dimensiones -material e inmaterial- donde lo material y lo inmaterial aparecen de modo indistinto en los límites de la categoría. (Gonçalves, *Ídem*: 21).

La tesis de Gonçalves, en relación a la importancia asumida por la noción de inmaterialidad (o intangibilidad), se fundamenta en que la noción sería reflejo de la moderna concepción antropológica de cultura, una visión antropológica que, en su entender, durante el siglo XX acabó (des) materializando la noción de "cultura", optando por formas más abstractas, como "estructura, estructura social, sistemas simbólicos", (Gonçalves, *Ídem*: 21). En síntesis, se le habría otorgado una mayor importancia a las relaciones sociales o a las relaciones simbólicas que a los objetos materiales y/o a las técnicas. La reflexión propuesta por Gonçalves referente al papel que pueda cumplir esta categoría en relación a la noción de cultura, en los términos anteriormente citados, es pensarla como una categoría que pueda contribuir para (re) materializar lo que anteriormente fuera (des) materializado.

En términos políticos, ese mismo par material-inmaterial se ha expresado a través de tratamientos diferenciados en la historia patrimonial. En la etapa caracterizada como "Piedra y Cal" en Brasil, eran considerados como patrimonio solamente los bienes culturales materiales, edificios arquitectónicos que se destacasen por su carácter único y excepcional. Toda producción perteneciente a los grupos populares no era contemplada ni considerada digna de ser preservada. Esta tendencia no fue ni es privativa de Brasil. Prott sustenta que si bien "(…) durante siglos la diversidad cultural y la memoria colectiva se han recreado mediante expresiones inmateriales, en el mundo occidental la noción de patrimonio ha estado generalmente asociada a los monumentos y a los bienes muebles" (Prott, 2000, citado por Mantecón, 2004).

El patrimonio material representado por monumentos, palacios, iglesias, ciudades, centros históricos, entre otros, síntesis de una posición jerárquica destinada a la cultura, terminó siendo legitimado por los gobiernos como símbolo incontestable de los patrimonios nacionales y representante unívoco de sus grupos hegemónicos. Esta constante puede ser mejor visualizada en la reflexión de Gilberto Velho a partir del proceso de *tombamento*[2] cultural del

2 El proceso de registro de un bien cultural material en el Brasil se denomina de "tombamento". Este reconocimiento por parte del Estado significa que cuando un bien es tombado, solo puede ser alterado con permiso de los órganos competentes.

terreno de Candomblé-Casa Blanca, en Salvador, Bahía, Velho argumenta que lo que está en juego en esta problemática, "independientemente de aspectos técnicos y legales", es la discusión de la propia identidad nacional. En la mesa de negociaciones, lo que se disputaba era "lo que podía ser valorizado en sus relaciones con la sociedad civil" (Velho, 2006:240). En síntesis, pudiendo de esa forma afirmar que el accionar en el Brasil representaba la continuación histórica de la invisibilidad característica a la cual fueron sometidos los grupos subalternos como formadores del Estado-nación.[3]

Esta ideología, claramente reflejada en la primacía otorgada al patrimonio material, pasa a compartir, o incluso a disputar, el campo patrimonial con lo que se acordó en denominar como patrimonio inmaterial o intangible. Como afirma Lévi-Strauss (2003), será en el ámbito de la propia UNESCO, a partir de la Lista del Patrimonio Mundial, donde se constata la desigualdad entre lo que se caracterizó como una "visión exclusivamente monumental", en detrimento de los patrimonios de las culturas vivas, fundamentalmente aquellas consideradas "tradicionales". En esa perspectiva,[4] el Comité del patrimonio mundial opta desviarse de una visión que había prevalecido hasta el momento, hacia otra que contemple "un enfoque más antropológico y global de los testigos materiales de las diferentes culturas del mundo" (Laurent Lévi-Strauss, 2003:78).

Aunque para Rotman (2008) esa diferenciación establecida entre patrimonio material e inmaterial (o tangible e intangible), propuesta por la UNESCO y que tiene por objeto "ampliar la concepción de patrimonio tanto en el *tipo de bienes y expresiones culturales,* como en la consideración de *grupos y sectores sociales* que no habían sido contemplados ni reconocidos en la noción clásica, contribuyendo a su legitimación y reconocimiento" (Rotman, 2008:107), por un lado valoriza la diversidad cultural, por el otro continúa con vicios de las definiciones clásicas,[5] se siguen priorizando extensas temporalidades como criterios de patrimonialización; se abordan las prácticas culturales separadas de sus productores y contextos, y, apunta todavía, que las definiciones presentan dificultades para comprender el patrimonio como construcción social y en tanto proceso (Rotman, 2008).

---

3 Esta negación por parte de los grupos hegemónicos, en relación a considerar los grupos subalternos como constructores de la nación, como partes constitutivas, en igualdad de condiciones, de la cultura brasilera, sufriría una contrapartida cuando los que están en juego son los pueblos que existían antes de que se legitimase lo que se determinó en llamar de Estado-nación. En esos términos, Rubén Oliven se pregunta si los indios querrán ser parte de la cultura brasileña (Oliven, 2001: 30-1).

4 Confróntese Lévi Strauss.

5 Confróntese Rotman.

Entre las diversas posturas sobre el entendimiento e importancia atribuida a la categoría del patrimonio inmaterial, Gorosito Cramer (2001) postula que nos encontramos ante una inversión de la centralidad otorgada a la materialidad, siendo lo inmaterial lo que termina dando sustento a lo material. A partir de focalizar un objeto patrimonial clasificado como *tangible*[6], discute la relación entre patrimonio tangible – intangible, cuestionando la centralidad atribuida a la materialidad, como si esta fuera una condición de naturaleza intrínseca del patrimonio, y apunta sobre la centralidad de la inmaterialidad del objeto material, esto último fruto de los procesos de atribución de valor dados por las gestiones patrimoniales locales y/o los organismos internacionales.

Sobre esta misma categoría, en relación a cómo debería ser concebida, Ochoa Gautier (2001) sustenta que lo que comúnmente evoca el patrimonio inmaterial, aquello que es considerado siempre "etéreo", y como tal, que debería ser "capturado", propone pensarlo como "un discurso históricamente producido" (Ochoa Gautier, 2001:12). El patrimonio intangible no existiría en un sentido absoluto (Escobar, 1999), este

> puede ser concebido como (…) una idea que articula un discurso que expresa una nueva relación con la memoria y que se manifiesta en la manera como abordamos las formas culturales que el patrimonio intangible nombra (...) y los modos como desde ellas establecemos un vinculo con el pasado. (Escobar, 1999:236, citado por Ochoa Gautier, 2001:12).

Para Pratz (1997), el patrimonio, tratándose de una construcción social, no puede ser pensado como algo dado, ni considerado un fenómeno universal. Debe ser concebido como un artificio, ideado individual o colectivamente, el cual puede ser "históricamente cambiante, de acuerdo con nuevos criterios o intereses que determinen nuevos fines en nuevas circunstancias" (Pratz, 1997:20).

Ahora bien, sobre este consenso de la construcción social del patrimonio que es decisivo para una comprensión sociológica de esa categoría, existirían situaciones en que determinados bienes, clasificados como bienes patrimoniales por agencias del Estado, no tendrían el reconocimiento esperado junto a sectores de la población. En su entendimiento, ese tipo de

6 La autora analiza las ruinas de las reducciones Jesuíticas en la provincia de Misiones, Argentina.

rechazo revelaría que el patrimonio en sí no depende apenas de la voluntad y de la decisión política de una agencia del Estado, ni exclusivamente de una actividad consciente y deliberada de individuos o grupos, enfatizando que los objetos que componen un patrimonio requieren encontrar resonancias junto a su público. Con lo cual, la eliminación de la ambigüedad y de la precariedad de los patrimonios culturales [por parte de los agentes del estado] puede ser, para el autor, un factor comprometedor para su poder de resonancia. Esta noción Gonçalves la toma del historiador Greenblatt (1991), que la concibe como:

> (…) el poder de un objeto alcanzar un universo más amplio fuera de sus fronteras formales, el poder de evocar en el espectador las fuerzas culturales complejas y dinámicas de las cuales emergió y de las cuales él es, para el espectador, el representante (Greenblatt, 1991:42-56, citado por Gonçalves, *Ídem*:19).

MARCHAS Y CONTRAMARCHAS DEL *OBJETO* PATRIMONIAL

Desde la óptica de la construcción social del patrimonio, entendemos que el patrimonio inmaterial puede ser concebido como parte y resultado de un *equilibrio inestable,* en relación tanto a las diferentes fuerzas que componen el campo patrimonial, como al lugar que en él ocupen los *sectores subalternos*, cuando identificados con esa categoría. En esta perspectiva, hacemos referencia a Brasil y México en América Latina, dos países que han tenido aportes substantivos en la cuestión patrimonial, si bien hay que aclarar que los comentarios hechos sobre la realidad Mexicana son sobre todo para reforzar la mirada previamente direccionada hacia la realidad brasilera.

Bonfil Batalla (1995), a propósito del rumbo que deberían adoptar las políticas culturales - dirigidas al Museo de Culturas Populares - en la Ciudad de México,[7] nos muestra cómo en las representaciones de políticos y/o representantes de la academia sobre los sectores populares, a estos se les han atribuido representaciones que los termina excluyendo de esas mismas políticas culturales. De acuerdo con Bonfil Batalla los sectores populares serían identificados como siendo depositarios de una "esencia cultural"; portadores de una "falsa conciencia"; o incluso, como consumidores de la industria cultural (Bonfil Batalla, 1995).

7 Guillermo Bonfil Batalla fue director del Museo de Culturas Populares entre 1981 a 1985 (Bonfil Batalla, 1995).

El hecho de esos sectores ser subestimados por parte de las políticas culturales en México, de acuerdo a Bonfil Batalla, es una muestra del reducido interés de esos sectores por generar desarrollo o transformaciones de la cultura popular.[8] Un desinterés que debe ser investigado, por un lado, a partir del modelo de país imaginado en la época del desarrollismo modernizador, período gubernamental en el cual se defendía la construcción de una nueva cultura, una cultura "moderna", dice el autor, en oposición a las culturas populares consideradas retrógradas y reticentes al progreso. Por otro lado, ese desinterés debe ser examinado en la postura de los intelectuales locales, representados por una izquierda que prefirió venerar sus premisas ideológicas, negando de esa forma la cultura popular y, como si no bastase, rotulando de "populismo" y/o "romanticismo" las políticas culturales destinadas a los grupos populares (Bonfil Batalla, 1995:13).[9]

En relación a la dinámica vivida en el Brasil, Fonseca (*Ídem*) hace referencia al papel político cumplido por los intelectuales de la cultura como figuras mediadoras entre el Estado y los sectores excluidos de esa esfera de actuación, apuntando a dos momentos paradigmáticos (uno fundacional y otro renovador) considerados decisivos para el campo patrimonial: el primero perteneciente a la década del 30, y el segundo a los fines de la década del 70 e inicios de la del 80.

Sobre los compromisos asumidos por estos agentes en relación a la participación de la sociedad en las políticas culturales, los intelectuales pertenecientes al momento *fundacional*, si bien se inclinaron por la defensa de la cultura identificada con los valores de las "camadas cultas", lo cual les permitió conciliar sin conflictos sus propias identidades como intelectuales y hombres públicos, fueron figuras que ocuparon posiciones de vanguardia dentro de sus campos de actuación, repercutiendo ese saber en el propio campo del patrimonio[10](Fonseca, *ídem*: 22-23).

8 Bonfil Batalla, entiende por culturas populares "las que corresponden al mundo subalterno en la sociedad clasista y multiétnica de origen colonial". (Bonfil Batalla, Ídem:15).

9 Para poder explicar la negación de las culturas populares en México, Cf. Bonfil Batalla exige remontarse a "la escisión cultural que forma parte de toda situación colonial. Donde la sociedad colonizadora afirma su superioridad en todos los órdenes (racial, cultural, tecnológico, etc.) y racionaliza, a partir de esa afirmación dogmática, el sojuzgamiento a que se somete a los pueblos colonizados." (Bonfil Batalla, Ídem: 13-14).

10 En este periodo, por parte de los intelectuales, existía también la preocupación por la inclusión de la diversidad del patrimonio cultural brasilero. Cf. Marcia Sant ana, el reconocimiento de los sectores populares en la formación de la identidad cultural brasilera ya está presente desde los años 30 en el seno del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN) así como la previsión del registro de sus manifestaciones culturales figuraban en el anteproyecto de Mario de Andrade, en 1936. (Santana, 2003:15).

El segundo momento, el de *renovación*, es contemporáneo al periodo en que entra en crisis el régimen militar en Brasil, y representa una coyuntura política en la que los intelectuales de la cultura son cuestionados por respaldar valores de una identidad nacional que sólo contempla a las producciones de las élites. En ese contexto, surge un nuevo perfil de intelectual que va a generar, durante las dos décadas siguientes, una nueva visión sobre la noción de patrimonio, la cual transita de una etapa caracterizada de *modernización,* perteneciente al periodo anterior, a otra de *politización* de la práctica de preservación, produciendo una mudanza de postura de ese intelectual, asumiendo este el papel de mediador de los grupos marginalizados ante el Estado (*Ídem*: 23).

Este accionar, entendemos, representa un cambio radical en las filas patrimoniales en Brasil, porque será desde los agentes de la esfera institucional, lugar donde se ejerce el poder patrimonial, que se gesta un casamiento político entre marginalizados: políticas culturales y sectores populares. Los intelectuales de la época, en las palabras de Fonseca, ven en el área de la cultura - *marginal* en el conjunto de las políticas estatales - un espacio potencial de resistencia al régimen autoritario. Aunque para la autora el poder que se ejerce en la esfera patrimonial, en relación a la formación de patrimonios, sea de carácter extremamente restricto y, como ella bien expresa, desde la propia decisión de los agentes sobre lo que debe ser o no considerado digno de valorización y de preservación, ya se imprime una dirección sobre lo que debe ser legitimado, inclusive como bien patrimonial de carácter nacional. [11]

Entre las innovaciones introducidas por los intelectuales de la década del 70 hay que hacer mención, por un lado, a la creación de una nueva concepción en relación a la preservación de los bienes culturales, la cual contempla la inclusión de las diversas manifestaciones culturales de los grupos que componen y representan la sociedad brasilera (indios, negros, inmigrantes, clases populares en general). Por otro lado, cabe mencionar la incorporación de la noción de referencias culturales, por la cual se presupone la existencia de sujetos para quienes las referencias haga sentido. (Fonseca, 2003:83). Sobre la importancia de esta misma visión, Arizpe (2004) argumenta que "es indispensable evitar la *cosificación* del patrimonio cultural. Este proceder

11 Es bastante ilustrativo el ejemplo que Fonseca cita para sustentar su argumento, haciendo referencia a la etapa "heróica" en el Brasil - época donde se conservaron las obras del periodo barroco (iglesias, palacios, etc.) - y manifestando que si bien esas obras de conservación, consideradas de alto grado de eficiencia simbólica, no fueron ni son motivo de contestación en lo que respecta a selección y conservación, sin embargo, hasta ese tipo de prácticas puede ser considerado sumamente dudoso. (Fonseca, 2005:21)

intelectual de reificación construye el patrimonio como *objetos*, sin atender a las acciones de quienes los han creado" (Arizpe, 20: 2004).

PRÁCTICA DE REGISTRO Y REFERENCIAS CULTURALES

En términos conceptuales, la noción de referencias culturales adoptada en Brasil revela que los bienes culturales no tienen valor en sí, no tienen un valor intrínseco, el valor siempre les es atribuido (Fonseca, 2005). En términos de mudanza institucional, la incorporación de esta noción, que remite fundamentalmente al patrimonio cultural no consagrado, representa una postura innovadora en relación a la política consolidada del "Patrimonio Histórico y Artístico". En el ámbito constitucional repercutirá específicamente, ampliando el concepto de patrimonio cultural definido en el artículo 216 de la Constitución Federal de 1988, para "bienes culturales de naturaleza material e *inmaterial*" (Fonseca, 2005:84, énfasis de la autora).

Entre las medidas adoptadas que contribuyen a una mayor consolidación de este proceso, se aprueba en el Brasil el Decreto nº 3551 del 4 de agosto del 2000, que instituye el registro de bienes culturales de naturaleza inmaterial pertenecientes al patrimonio cultural brasilero, a ser registrados en los siguientes libros del IPHAN: *Saberes, Celebraciones, Formas de expresión, Edificaciones y Lugares*. Junto al Decreto, se crea el Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial en el ámbito del Ministerio de la Cultura (INRC), que tiene como función implementar la metodología del Inventario Nacional de Referencias Culturales (INRC), orientada, no de forma exclusiva, a la documentación de la dimensión inmaterial de los bienes culturales, adoptando como concepto clave la noción de *referencias culturales.*

La elaboración y aprobación del Decreto es una referencia importante para la historia patrimonial brasilera, en virtud de que se abren los canales legales por parte del Estado para el reconocimiento de la diferencia como parte constitutiva del campo de la nación, como una acción positiva para el reconocimiento cultural de la nación.

La nueva práctica del *registro*, comparada con la práctica tradicional del *tombamento* cultural[12], representa un avance tanto por los criterios utilizados en la elección de los bienes, como por la amplitud que permite para el propio objeto patrimonial (Perón e Rabelo, 2008). En relación al nuevo texto constitucional, los autores consideran que la nueva concepción de patrimonio cultural se diferencia de la anterior en los siguientes aspectos: (a) permite la

12 Práctica respaldada por el Decreto Ley nº 25, artículo 1º de 1937.

incorporación, en la categoría de bienes de patrimonio, de las manifestaciones culturales inmateriales, diversificando de esa forma la naturaleza del patrimonio cultural; (b) coloca en las manos de los propios actores culturales, la tarea de definir e indicar lo que constituya su patrimonio cultural, retirando esa decisión de las manos de los agentes estatales; (c) reconoce el valor local de las manifestaciones culturales, enfatizando su importancia como referencia para la construcción de la identidad y de la memoria de los *diversos* grupos formadores de la sociedad brasilera, renunciando, por lo tanto, a la búsqueda de símbolos unificadores de carácter nacional, portadores de una pretendida identidad común al conjunto de todos los brasileros.

Sin embargo, en la perspectiva de Abreu (2005), las prácticas de *registro* y de *tombamento* no pueden dejar de ser pensadas de forma conjunta, dado que en ambas prácticas es necesario determinar criterios que posibiliten elecciones de lo que tiene que ser preservado. La autora sustenta que si bien existe una diferencia explícita entre ellas, referida a la forma como se atribuye valor a los bienes patrimoniales - en la *práctica del registro* se denotaría la preocupación por eliminar o limitar el poder de los técnicos en la elección, enfatizando la intervención de los agentes productores de los bienes culturales; en la *práctica del tombamento*, el papel decisivo correspondería únicamente al técnico del IPHAN - hay sin embargo un aspecto semejante entre ellas: en ambas prácticas, deben decidirse cuales son los bienes que deben ser "relegados al olvido". (Abreu, 2005). Este es un aspecto de la práctica de registro denunciado por Abreu y considerado altamente polémico en el campo de la antropología, el cual también compartimos (Castells, 2007).

CATEGORÍAS DE REFERENCIAS CULTURALES

El INRC – Inventario Nacional de Referencias Culturales, metodología[13] utilizada por el IPHAN - es un instrumento que representa las pautas programáticas de la institución, resultado del esfuerzo de intelectuales de décadas pasadas y presentes, preocupados por promover una aproximación más efectiva entre el Estado y los sectores populares. Es en ese marco, entendemos, que debe ser analizado el lugar que ocupan los sectores populares, destinatarios de esas políticas y agentes productores de los bienes culturales.

13 La metodología del INRC fue desarrollada por Andrade & Arantes Consultoría y Proyectos Culturales. El trabajo fue coordinado por el antropólogo Antonio Augusto Arantes Neto y en su elaboración contó con la participación del equipo técnico del Departamento de Identificación y Documentación (DID) del IPHAN (IPHAN. Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000:7-8).

El objetivo explicitado del INRC es la identificación, documentación y el registro sistemático de los bienes culturales considerados expresivos de la diversidad brasilera. Es un instrumento de carácter metodológico, que se propone sistematizar los bienes culturales a partir de recortes del patrimonio cultural, que contemplen los sentidos y significaciones otorgados por los *grupos sociales productores* de esos mismos bienes.[14]

Ahora bien, retomando el eje propuesto para esta reflexión, el de analizar las transformaciones de la categoría de patrimonio, fundamentalmente la categoría del patrimonio inmaterial, focalizando el papel y el lugar que ocupan los sectores subalternos en este proceso, nos preguntamos si la *práctica del registro* implementada en Brasil a través de la metodología del INRC, logra hacer justicia a la noción de *referencias culturales* que estructura la práctica del registro, y por la cual se presupone la existencia de sujetos para quienes las referencias hacen sentido.

Sobre esta cuestión, entendemos que si bien las prácticas implementadas significan un avance substantivo en las filas del patrimonio brasilero, nos deparan con cuestiones de orden conceptual que deben ser observadas. La noción de referencias culturales, cuando referida a los grupos subalternos, puede ser visualizada como un atajo teórico-operativo, creado por los agentes de patrimonio para posibilitar la inclusión social de esos mismos grupos (Castells, 2007). Sin embargo, el éxito de ese objetivo va a depender, de alguna manera, de que los bienes identificados - a partir de las categorías del INRC - encuentren resonancias junto a su público (Gonçalves, Ídem).

En el trabajo de campo, a la hora de identificar los bienes patrimoniales, las categorías del INRC pueden ser dudosas sobre los alcances que presuponen. Pueden actuar como camisa de fuerza - elementos correctivos, contenedores de excesos sociales, armonización de conflictos - encuadrando dentro de sus aristas a los mismos actores que por definición se pretende sean los que decidan lo que constituye sus bienes patrimoniales. Parafraseando una vez más a Gonçalves (Ídem), la eliminación de la ambigüedad y de la precariedad de los patrimonios culturales (cuando referidos a las categorías del INRC) puede ser un factor comprometedor para su poder de resonancia.

14 Sobre esta problemática, ver Rodrigues Guimarães A. C., e Antunes, S. C., (2008).

En la implementación del INRC de un grupo de afrodescendientes[15], tuvimos la oportunidad de actuar como mediadores intelectuales entre las categorías propuestas en esa metodología y las pertenecientes a los actores locales, es decir, de mediar entre el Estado y los grupos integrantes de la diversidad cultural brasilera. Lo novedoso de la investigación fue constatar que de las categorías propuestas en la metodología, *Saberes, Celebraciones, Formas de expresión, Edificaciones y Lugares,* esta última, definida como:

> Toda atividade humana produz sentidos de lugar. Neste inventário serão incluídos especificamente <u>aqueles que possuem sentido cultural diferenciado para a população local</u>. São espaços apropriados por práticas e atividades de naturezas variadas (exemplo: trabalho, comércio, lazer, religião, política, etc.), tanto cotidianas quanto excepcionais, tanto vernáculas quanto oficiais. Essa densidade diferenciada quanto a atividades e sentidos abrigados por esses lugares constitui a sua centralidade ou excepcionalidade para a cultura local, atributos que são reconhecidos e tematizados em representações simbólicas e narrativas. Do ponto de vista físico, arquitetônico e urbanístico, esses *lugares* podem ser identificados e delimitados pelos marcos e trajetos desenvolvidos pela população nas atividades que lhes são próprias. Eles podem ser conceituados como *lugares focais* da vida social de uma localidade (IPHAN/INRC, p. 32, énfasis de la autora).

Fue la categoría elegida para desarrollar la etapa final de identificación del INRC, por considerar que su significado se correspondía con mayor precisión con lo que habíamos vivenciado en campo. Sin embargo, en el transcurso de la investigación, la categoría de *lugar* se mostró ambivalente y mismo contradictoria pensada en relación al peso simbólico y material del Sitio identificado.

15 El Inventario Nacional de Referencias Culturales del Sitio de Valongo, Porto Belo/SC, fue realizado en el periodo comprendido entre Enero de 2005 a Mayo de 2007, por un equipo interdisciplinar de investigadores vinculados al NAUI – Dinámicas Urbanas y Patrimonio Cultural/LAS, y coordinado por la autora.

SERTAO DE VALONGO

El sitio elegido para la implementación del INRC denominado *Sertao de Valongo* y localizado en el área rural del municipio de Porto Belo / SC, es habitado por una comunidad negra descendiente de esclavos. Los valonguenses fueron, y en parte continúan a ser, agricultores tradicionales.

Foto 1 Acervo NAUI
Niñas valonguenses jugando con "Galhota" en la comunidad.



En sus narrativas, la tierra ocupa un lugar central, material y simbólicamente, alrededor de varios ejes: familia, herencia, usos de la tierra, maneras de ocupación.

En los últimos tiempos, el territorio ha sido de alguna forma pulverizado por la venta de parcelas de propiedad de los valonguenses como muestran las placas que enmarcan las entradas de las propiedades del personal venido de afuera del Sitio y esta práctica es uno de los puntos de conflicto detectados entre ellos.

Foto 2 Acervo NAUI
Valonguenses seleccionando la cosecha de porotos.



Paralelamente al desarrollo de este inventario, fue constatado por el equipo de investigadores que entre los habitantes del Sitio había una relativa y velada movilización para conseguir la regularización de sus tierras.[16] Esta situación nos reveló que en ese *lugar* existían dos formas posibles de abordar al patrimonio cultural: una de ellas, a partir de la perspectiva del INRC, permitía explorar el Sitio como un bien de referencia cultural. La otra forma era desde su condición de territorio *quilombola*, categoría auto-atribuida por los propios actores, considerado, de hecho, un bien de propiedad adquirido, amparado por la Constitución. Sin embargo, concordamos que estas dos formas posibles de abordar el sitio, no podrían ser pensadas por separado. Ambas hacían parte de un mismo tiempo político y de una misma concepción de patrimonio de la nación brasilera. Ambas representaban, pensadas desde la construcción social del patrimonio, una coyuntura del patrimonio cultural, dentro y fuera del territorio nacional (Castells, 2007), y como tal no deberían ser fragmentadas.

16 En el caso de las comunidades quilombolas, la Constitución brasilera de 1988 dispone que a los descendientes de las comunidades quilombolas que se encuentren ocupando sus tierras. les es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitir los títulos correspondientes.

Sin embargo, la centralidad otorgada al territorio por esta comunidad si bien nos reveló la correspondencia con la categoría de *lugar* del INRC: sintetizador de los saberes y formas de hacer de los valonguenses, depositario de la historia del grupo y, aglutinador de los derechos reconocidos a los territorios *quilombolas*, nos reveló también la dificultad de abrigar las diferentes temporalidades vividas de eses mismos sujetos. Como no sucumbir ante una visión de territorio/lugar/categoría de referencia espacio/temporal congelada.

CONSIDERACIONES FINALES

El peso material y simbólico del Sitio identificado, como los conflictos que en él y a partir de él se generan, produce una tensión para el investigador cuando es el momento de introducir las categorías propuestas por la metodología. Lo que nos permite preguntarnos, a partir del concepto de resonancia, si el Sitio puede o no ser considerado un bien de referencia cultural, e inclusive si puede aspirar a su regularización.

Ahora bien, a partir de las narrativas y momentos vividos con los valonguenses, pudimos apreciar que no se puede pretender una única identificación ideológica por la condición de esclavitud a que fueron sometidos sus ancestros, así como por pertenecer, aún en el presente, a los grupos subalternos. Como observa Carreño Carlón (1995),

> (...) subestimadas o ignoradas, las culturas populares han sobrevivido a los diferentes proyectos del poder, si bien modificadas por las tendencias a la homogeneización que han conllevado cada uno de esos proyectos, sea desde la perspectiva colonial, nacional o transnacional (Carlón, 1995:23).

En consonancia con la observación de Carreño Carlón, entendemos que hay que hacer referencia (Castells, 2008) a la noción de identidad cultural, concebida no como un pasado "esencializado" y si como "los puntos de identificación o sutura, hechos en el interior de los discursos de la cultura y la historia" (Hall, 1996:70). O, como afirma Hall, en vez de una esencia, estamos frente a una cuestión de *posicionamiento*.

Abreu, R. (2005). "Quando o campo é o patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios (Laudos culturais dos antropólogos inventariantes)". En: *Sociedade Cultura. Revista de pesquisas e debates em Ciências Sociais*. Universidade Federal de Goiás. V. N.2. Jul/diciembre. Pp 37-52.

Arizpe, L. (2004). "El patrimonio cultural intangible en un mundo interactivo", En: *Memorias, Patrimonio intangible, Resonancia de nuestras tradiciones*, México, ICOM México.

Bonfil Batalla, G. (1995). "De culturas populares y política cultural", En: Guillermo Bonfil Batalla *et al*, *Culturas populares y política cultural,* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección Nacional de Culturas Populares.

Carlón Carreño, J. (1995). "Las políticas de cultura popular del Estado". En: Guillermo Bonfil Batalla *et al*, *Culturas populares y política cultural,* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección Nacional de Culturas Populares.

Castells, A. N. G. (2008ª). "A cor do lugar: o Sertão do Valongo como patrimônio cultural". En: *Ilha - Revista de Antropologia* / Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduaçao em Antropologia Social, V.8, n. 2 (2006) – Florianópolis: UFSC/PPGAS.

____________________ (2008b). "El Registro del Patrimonio Inmaterial. Inventario Nacional de Referencias Culturales de Brasil". En *Investigaciones en Antropología Social*, compilado por M. Grimberg, M.I. Fernandez y J. Matínez, Buenos Aires: Antropofagía. Pp. 79-88.

____________________ (2007). "Políticas de patrimônio - entre a exclusão e o direito à cidadania". En: *O público e o privado*, Fortaleza: UECE – Universidade Estadual do Ceará.

Castells, A. N. G., *et al* (2007). Inventário Nacional de Referências Culturais. Sertão de Valongo - Porto Belo/SC. (Relatório de pesquisa). 100 páginas.

Choay, F. (2001). *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP.

Fonseca, M. C. L. (2005). *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Minc – IPHAN.

Gonçalves, J. R. S. (2005). "Ressonância, materalidade e subjetividade: as culturas como patrimônios". *Horizontes Antropológicos*. Editorial Porto Alegre. Año 11, n. 23. Jan/jun. Pp. 15-36.
Gorosito Cramer, A. M. (2001). "Patrimonio y Propiedad". En: *Memorias, Identidades e Imaginarios Sociales*. Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Pp. 37-43.
Guimaraes, Ana Cristina R. e Antunes, Camila Sissa. (2006). "Repensando uma metodologia: a experiência de aplicação do inventário nacional de referências culturais". En *Mosaico Social* - Revista do Curso de Graduação em Ciências Sociais UFSC. Ano 3, nº 3. Pp. 197-206.
Hall, S. (1996). "Identidade cultural e diaspóra". En *Revista do Patrimônio Histórico e Artistíco Nacional*, n. 24. Pp. 68-75.
IPHAN. (2000). *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
Lévi-Strauss, L. (2003). "Patrimônio Imaterial e Diversidade Cultural: O Novo Decreto para a Proteção dos Bens Imateriais". En: *Patrimônio Imaterial: O registro do Patrimônio Imaterial*: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e artístico Nacional. Brasilia.
Mantecón, A. R., (2004). "El patrimonio intangible y los museos en México". En: *Memorias, Patrimonio intangible, Resonancia de nuestras tradiciones*, México, ICOM México.
Ochoa Gautier, A. M., (2001). "El Patrimonio Intangible en un mundo globalizado: De que memoria estamos hablando?". En: *Memorias, Identidades e Imaginarios Sociales*. Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Pp. 11-17.
Oliven, R. G. (2001). "Memoria, identidad y patrimonio intangible en el contexto de la globalización", En: *Memorias, Identidades e Imaginarios Sociales*. Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Pp. 28-35.
Peron, C. F. G., e Rabelo, M.M. (2008). "O Inventário Nacional de Referências Culturais como instrumento de preservação do patrimônio cultural". En: Castells, A. N. G. e Godoy C. P. (orgs.). *Ecos e Imagens*

do Patrimônio Imaterial: Inventário Nacional de referências Culturais do Sertão de Valongo. Florianópolis, SC: IPHAN/11º Superintendência Regional.
Prats, LL. (1997). *Antropología y Patrimonio*. Barcelona. Ariel.
Rodrigues Guimarães A. C., e Antunes, S. C. (2008). "(Re)pensando uma metodologia: a experiência de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais", En: Castells, A. N. G. e Godoy C. P. (orgs.). *Ecos e Imagens do Patrimônio Imaterial: Inventário Nacional de referências Culturais do Sertão de Valongo*. Florianópolis, SC: IPHAN/11º Superintendência Regional.
Rotman, M. B., (2008). "Patrimonio cultural y prácticas artesanales. Concepciones gubernamentales locales y Definiciones institucionales internacionales", En: *Ilha - Revista de Antropologia* / Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduaçao, em Antropologia Social, V.8, numero 1 (2006) – Florianópolis: UFSC/PPGAS.
Rotman, M. B. e Castells, A. N. G. (2007). Patrimônio e cultura: processos de politização, mercantilização e construção de identidades. *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos.* Blumenau: Editora Nova Letra. Pp. 57-79.
Sant'Anna, M. (2005). "Políticas públicas e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial". En: *Registro e políticas de salvaguarda para as culturas populares*/org. Andréa Falcão.- Rio de Janeiro:IPHAN,CNFCP. Encontros e Estudos. No. 6.
Velho, G. (2006). "Patrimonio, negociação e conflito". En: *Mana. Estudos de antropologia Social*. Volume12 n.1, abril. Pp. 237-248.

QUANTO VALE A VENDA DO INVENDÁVEL? OS VALORES DO PATRIMÔNIO CULTURAL NA CONTEMPORANEIDADE

ANY BRITO LEAL IVO

INTRODUÇÃO

O intuito desse trabalho é demonstrar que os bens patrimoniais[1], enquanto bens culturais e valorativos são re-apropriados, na prática, pelos atores públicos e privados como bens simbólicos e instrumentais em favor de interesses particulares, destituindo-os desta forma dos seus sentidos originais – bens de todos, bens comuns. Esse processo de re-apropriação dos bens culturais na contemporaneidade explicita formas de dominação da lógica do mercado, fundada nas estratégias de comunicação, que subordinam todas as instâncias da vida e podem implicar no comprometimento da integridade física e ou simbólica dos bens culturais.

Observando as intervenções patrimoniais hoje assistimos à inversão de valores: os valores artísticos e patrimoniais são desconsiderados em detrimento dos valores de mercado, suas dinâmicas e lógicas fundadas nas estratégias de comunicação. São práticas e estratégias comumente encontradas nas cidades contemporâneas.

Tomando alguns exemplos da cidade de Salvador, capital do estado da Bahia no Brasil e possuidora de rico acervo histórico patrimonial reconhecido pela UNESCO, poderemos verificar e analisar as transfigurações, jogos de

1 Ao tratarmos de bens patrimoniais ou patrimônio nesse artigo estamos nos referindo fundamentalmente aos bens patrimoniais arquitetônicos. No entanto, o fato de tratarmos do acervo arquitetônico não impede o reconhecimento da pertinência das questões abordadas e tratadas nesse texto à outros bens e ou objetos de estudo do campo patrimonial.

interesses e os novos processos das atuais intervenções e ações relacionadas ao campo patrimonial e as conseqüências reais à esses bens.

Com essa abordagem, a análise, ainda que referida à singularidade da questão do patrimônio, ajuda a explicitar uma nova dimensão das cidades, no contexto contemporâneo, marcada pela globalização, pelo desenvolvimento de novas tecnologias informacionais e pelo avanço do mercado em todos os níveis da vivência humana que interferem sobre as formas de sociabilidade e comunicação e favorecem ao mesmo tempo ao hiper-individualismo e à ruptura das instâncias referenciais coletivas, como a regulação do Estado.

Nesse sentido, é importante destacarmos as "parcerias" do "público-privado" como um espaço aberto, mas complexo e paradoxal, onde podem ocorrer os processos de inversão das prioridades entre o interesse público e o privado.

Não apenas a fragilidade do Estado na área dos investimentos pode ser tomada como fator relevante as novas práticas, mas o trabalho avança buscando entender os interesses e lógicas mercadológicas associadas a ações pseudo-éticas (do comprometimento e responsabilidade empresarial, produtividade, etc.) nas quais a idéia do "resgate e restauro do patrimônio" passam a se constituir, também, em valor instrumental estratégico à competição no campo econômico fundado nas lógicas comunicacionais baseadas na construção e ou gestão de imagens corporativas.

Pensando o patrimônio na contemporaneidade e buscando articular às ações e interesses relativos a outros campos e processos da vivência e ação humanas, esse trabalho reforça a necessidade e urgência do debate sobre as questões patrimoniais, suas políticas e legislação frente às práticas e prevalência do mercado nos processos contemporâneos.

Não se pretende o fechamento da questão, mas sim a abertura de um campo de debate crítico sobre a inserção dos bens artísticos nas novas dinâmicas mercadológicas, reconhecendo a relevância da articulação entre os diversos campos no desenvolvimento das cidades. No entanto, esse reconhecimento não é a legitimação da superposição e avanço desenfreado do campo econômico sobre os demais campos da vivência humana em coletividade na constituição do espaço público em construção. É sim o reconhecimento da inserção do patrimônio no campo da "criação do humano", das vivências e relações humanas permeadas e plantadas no campo da ética, da arte e da política.

A VENDA DO INVENDÁVEL

Visando entender os valores norteadores da idéia de patrimônio como bem estratégico às dinâmicas de mercado contemporâneas cabe relacionarmos alguns valores atribuídos ao patrimônio em outros momentos[2]. Não se deve esquecer que um valor é algo atribuído a um objeto e dessa forma passível de mudança em função de: quem valora ou do momento histórico. Ademais, ao valorar um objeto, qualificamos a nós mesmos como sujeitos. Assim, o juízo de algo pode representar a valorização de quem reconhece valor. Esse ponto é decisivo aos usos, discursos e aos valores ligados ao patrimônio atualmente – pois o interesse pelo patrimônio hoje também resulta da possibilidade de transmutação e transferência do valor simbólico desses bens e a conseqüente valorização dos investidores e ou interventores. Estamos falando da construção ou captação de capital simbólico.

> Evidentemente toda e qualquer coisa feita tem um sentido para quem a fez; mas, julgando-a possuidora de valor, afirmo que tem um sentido para mim também, para os outros, para todos. (...) Com o ato de julgamento, qualifico a coisa como algo que tem valor, objeto; e, paralelamente me qualifico como aquele para a qual a coisa tem valor, sujeito. (Argan, 1998:17).

A idéia de patrimônio legalmente reconhecido, as primeiras discussões e teorias de restauro e conservação e conseqüentemente, as primeiras leis de proteção aos bens patrimoniais, surgem na França e na Inglaterra, no final do século XVIII e início do século XIX - nas duas maiores potências mundiais, no século das luzes, num momento de grandes e intensas transformações econômicas, culturais, sociais e políticas. Assim, originalmente encontramos duas diretrizes no pensar e gerir o patrimônio.

No caso da França, como reflexo de um pensamento racionalista, busca-se, em certa medida, restaurar o princípio, a razão e assim o valor da "criação" enquanto "projeto". O francês Viollet Le Duc é o primeiro teórico do restauro e o criador da palavra e conceito "restauração". Afirma:

2 Valores de: novidade, antiguidade, uso, troca, culto, exposição, etc são alguns valores que encontramos atribuídos aos bens artísticos e ou patrimoniais. Apesar da relevância dos processos de atribuição desses valores e o reconhecimento da importância do legado dos autores e teóricos que trataram dessa questão como: Baudelaire, Fry, Riegl, Baudrillard, Brandi, Benjamin, Argan, entre outros, nesse artigo fizemos a opção de tratar brevemente do momento do surgimento da idéia de patrimônio e seus valores, passando à contemporaneidade por percebemos uma transmutação relevante do papel do Estado na gestão e suas políticas patrimoniais.

"Dissemos que a palavra em a coisa são modernas, e, de fato, nenhuma civilização, nenhum povo, em épocas passadas, pretendeu fazer restauros como nós o compreendemos hoje". (Viollet-Le-Duc, in Dourado, 1996:7).

Na França, é sob a lógica de uma nova sociedade fundada sobre os principio de *igualdade, liberdade e fraternidade,* que os atos de exposição e conservação dos bens do passado assumem caráter simbólico fundamental à credibilidade e à ideologia desse novo tempo. A partir "de agora" os bens anteriormente reservados à nobreza e a aristocracia, passam a constituir o patrimônio nacional e, como tal, um bem de todos, cabendo ao Estado (como representante do povo) a sua gestão e conservação.

Com relação à Inglaterra, é de extrema importância o valor da passagem do tempo, reflexo, em parte, da sua matriz empirista - da experiência, da percepção e dos sentidos – como os fundamentos das intervenções. Com isso, a autoria do projeto é, inclusive, quase que "sagrada". Sob essa perspectiva a manutenção é a base – o respeito à vida da matéria e à ação do tempo e a autoria do projeto dirigem a ação e gestão sobre os bens patrimoniais. Ou seja, cabe apenas buscar constantemente estender a vida de uma obra – o que, também, pode constituir perdas.

Diferentemente da França, na Inglaterra quando falamos sobre a "preservação" é clara a importância da "iniciativa privada", ou seja, os grandes "protetores" do patrimônio, mesmo na contemporaneidade, são originários ou fruto de iniciativas individuais ou de grupos - as sociedade ou associações-, refletindo interesses mais específicos de determinados agentes sociais e, só posteriormente, vão ser incorporados às políticas públicas.

No que diz respeito aos modelos de gestão percebe-se duas formas inseridas e participando de dois projetos políticos e suas ideologias distintas. Por um lado a Inglaterra, onde as políticas relacionadas ao patrimônio são fundadas numa gestão indireta por parte do poder público, cabendo ao Estado zelar e fiscalizar, mas o direito à propriedade se mantém soberano. Nesse país, o patrimônio, apesar de ter seu valor simbólico, não é o fundamento da construção da sociedade ou da imagem da nação- a figura da realeza constitui-se como a imagem nacional. Na França o patrimônio é peça fundamental de construção de uma nova sociedade baseada nos princípios democráticos da *igualdade, fraternidade e liberdade*, onde o Estado aparece como gestor dos bens patrimoniais. Cabe ao Estado cuidar do bem da nação, do bem comum, do bem da coletividade e assim, o patrimônio passa a ser peça chave na construção de uma nova ideologia, de um novo tempo e abandono ao Antigo Regime.

A apresentação dessas duas vertentes históricas consolida a hipótese que o patrimônio participa, atua e reflete as dinâmicas sociais, políticas, econômicas e culturais e seus diversos agentes sociais. Nesse momento, o reconhecimento de um bem enquanto patrimônio estava diretamente ligado aos valores de nacionalidade, de história e o valor de coletividade (bem comum), assim como é inegável o uso ideológico desses bens.

Nesse mesmo sentido, no Brasil, seguindo o modelo francês – cabe ao Estado zelar pelos bens coletivos e comuns – a idéia de patrimônio surge inserida num projeto ideológico de construção do Novo Estado. Os valores artístico[3], histórico e nacional são determinantes à construção desse "Novo Estado" – ou seja, o valor da nacionalidade e coletividade estão associadas aos bens patrimôniais.

Hoje, no âmbito de uma dinâmica globalizada assistimos gradativamente ao encolhimento do papel social do Estado, assim como a transmutação de sentido do campo político e do espaço público e conseqüentemente percebemos mudanças no campo patrimônial. Esse fenômeno não diminui a importância e relevância do patrimônio como arsenal de base na construção de novas ideologias. O que assistimos atualmente é a re-apropriação dos bens patrimoniais seja pelo governo, ou o setor empresarial, em resposta às estratégias de comunicação legitimadoras de imagens positivas e competitivas favoráveis a esses atores, constituindo meios de ganhos e dominação no mercado.

Essas ações, no entanto, quando operam no quadro institucional das parcerias público-privadas ou programas específicos de incentivo à cultura, ao mesmo tempo em que podem constituir-se num campo instrumental produtor de resultados favoráveis aos bens patrimoniais, também podem se traduzir em espaços do uso do patrimônio a serviço de interesses particulares e interesses comuns das empresas e governo na gestão e construção de imagens "estratégicas e positivas". Essas parcerias, que atendem à necessidade publicitária ou de investimento das empresas, permitem, também, aos órgãos governamentais, no mesmo sentido e sob a mesma lógica, explorarem ou gerarem notícias favoráveis dos seus governos ou favorecer a "imagem" pessoal de políticos, de partidos políticos; ou de mandatos específicos.

Sob essa óptica, tanto o poder público quanto o setor empresarial usam e exploram as intervenções e atuações relacionadas ao patrimônio, objetivando gerar dados e fatos que possam ser explorados positivamente

3 Ao falarmos de valor artístico é fundamental resgatarmos o valor de autenticidade da obra de arte desenvolvido por Benjamin.

por suas estratégias de comunicação, permitindo que a opinião pública seja "trabalhada" de forma a obter resultados favoráveis. Permite que a população, de uma forma geral, receba "boas" notícias e informações sobre a participação e ação governamental e empresarial no que diz respeito à manutenção e preservação do patrimônio cultural e artístico, ampliando direta ou indiretamente o campo publicitário e comunicacional.

Essas práticas e lógicas refletem as mudanças de estratégias mercadológicas no século XXI. Joan Costa (2003) defende que a comunicação é uma ferramenta estratégica determinante ao sucesso empresarial atual e a imagem[4] insere-se nessa lógica. Numa outra perspectiva, Naomi Klein (2003), ao buscar "denunciar" a "invasão das marcas" nas diversas esferas da vida humana, também reconhece a transformação nas estratégias de comunicação e de mercado.

Da noite para o dia, "Marcas, não produtos!" tornou-se o grito de guerra de um renascimento do *marking* liderado por uma nova estirpe de empresas que se viam como "agentes de significado" em vez de fabricantes de produtos. O que mudava era a idéia de o que – na publicidade e na gestão de marcas – estava sendo vendido. Segundo o velho paradigma, tudo que o *marketing* vendia era um produto. De acordo com o novo modelo, contudo, o produto sempre é secundário ao verdadeiro produto, a marca, e a venda de uma marca adquire um componente adicional que só pode ser descrito como espiritual. A publicidade trata de apregoar o produto. O *branding,* em suas encarnações mais autênticas e avançadas, trata de transcendência corporativa. (KLEIN, 2003: 36).

Nesse processo de transmutação das formas produtivas, das lógicas de mercado, das empresas e da comunicação, os fundamentos empresariais do século XX, já não respondem. No mundo globalizado - marcado pela velocidade do ciclo do capital, impulsionado e impulsionador dos avanços nos meios de comunicação e transporte, baseado na dinâmica e no fluxo financeiro - a passagem da economia de produção à economia da informação determina mudanças nas estruturas empresariais. Agora os vetores "estratégicos" dos paradigmas do século XXI, mesmo no campo industrial e empresarial, são: a Identidade, a Cultura, a Ação, a Comunicação e a Imagem.

Numa outra dimensão, mas nesse mesmo sentido, o consumo oferece uma nova perspectiva ao entendimento do valor da imagem no mercado

4 A imagem corporativa resulta da contínua dicotomia formada pela auto-valoração e auto-significação da empresa e, do outro lado, pela re-valoração e re-significação da empresa pelos indivíduos – representando o julgamento pela opinião pública do "caráter" da empresa.

contemporâneo. Gilles Lipovetsky (2004) acredita que as empresas vêm "aparentando uma vontade" de re-humanização, de uma consciência moral, da proteção total as vidas e ao meio ambiente, regidas sobre o "princípio da precaução" (Lipovetsky, 2004:51). No entanto, para ele essa "consciência moral" insere-se a uma preocupação: as empresas constataram que os clientes valorizam ações comprometidas e éticas.

A ética dos negócios tornou-se, então, um instrumento de valorização da empresa junto a eventuais clientes. A partir daí, a recusa de considerar a dimensão dos valores passou a ser não somente uma falta no plano moral, mas também um erro de *marketing* no plano econômico, ainda que se sabe, hoje, que os consumidores tendem a valorizar a conotação ética dos produtos adquiridos. (Lipovetsky, 2004:14).

Segundo ele, o consumidor passa a exercer e construir a sua identidade por meio do seu consumo[5]. Assim, surgem novas terminologias como: *marketing* ético ou *marketing* solidário ou "marquétipo" ou *marketing* de valores ou ainda empresa-cidadã (Lipovetsky, 2004:46), etc., que demonstram um uso estratégico e a desvirtualização da ética, da moral e da virtude pelo mundo dos negócios.

Sob essas perspectivas as empresas e os governos vêm cada vez mais investindo na construção de *imagens* competitivas, fortes e positivas como meio de dominar e ganhar mercados, ampliar e conquistar clientes, assim como agregar valor aos produtos e obter, conseqüentemente, ganhos reais.

È sob essa lógica que os bens patrimoniais são "usados" e valorizados atualmente. Reconhecendo que os bens culturais possuem distintos valores no tempo e são valorados por agentes sociais distintos, podemos sugerir o seu valor simbólico (de arte, de antiguidade, de novidade, de monumento, de sagrado, da passagem do tempo, da representação da imaterialidade temporal etc.). Dessa forma, é na possibilidade de transfiguração simbólica que os bens patrimoniais respondem aos interesses comunicacionais e mercadológicos de empresas e governo que convergem no sentido do uso desses bens a serviço das suas estratégias de construção e gestão de imagem no campo comunicacional.

Tanto o poder público quanto o setor empresarial usam e exploram as intervenções e atuações relacionadas ao patrimônio cultural e artístico, objetivando gerar dados e ações que possam ser explorados de maneira positiva

---

5 A tendência do consumo-cidadão, não atinge a todos ou a todas as sociedades, mas aparece como uma forte tendência nas sociedades marcadas pelo hiperindividualismo - quando o indivíduo é um ator "livre" das antigas imposições coletivas.

por suas estratégias de comunicação. São ações que ampliam a extensão de suas campanhas publicitárias (direta ou indiretamente) e fortalecem as suas imagens.

Estas ações aparecem então como a publicização da atuação "ética" empresarial ou do governo, "comprometidas" com os interesses coletivos, a memória e a tradição local. Permitem também construir as idéias de comprometimento e valorização das tradições, segurança, eficiência, valorização do lugar, entre outras que são fundamentais na amenização da constante insegurança gerada pelas novas formas produtivas.

Inclusive por serem bens "invendáveis"[6] ou *not-for-profit*, as ações junto ao patrimônio agregam valor e confiabilidade às empresas e governos, assim como, de certa forma, "alienam" a intenção publicitária, propagandística e mercadológica dessas intervenções.

Se por um lado essa dinâmica estimula, intensifica e viabiliza, atualmente, intervenções importantes na preservação e restauração do patrimônio, por outro lado pode suscitar preocupações importantes quanto aos resultados práticos, se não condicionadas a processos regulatórios que garantam e preservem a integridade e autenticidade artística desses bens, ou seja, que garantam que os valores artísticos prevaleçam sobre os valores de mercado.

A primeira questão refere-se ao processo seletivo dos bens a receberem investimento. As empresas escolhem e provavelmente levam em consideração não apenas o estado do bem e o objeto propriamente dito, mas outros valores como a visibilidade, a dimensão, a capacidade de gerar notícia, o uso, a organização favorecida, a localização no tecido urbano, a visitação, se for o caso, originalidade etc, enfim, a escolha para o investimento e ação segue a mesma lógica e padrões de avaliação e juízo adotados em outros setores de *marketing*.[7] Com isso, corre-se o risco de alguns bens, por não serem considerados "afinados" aos interesses e "imagens" empresariais, sejam "abandonados".

Outro ponto importante refere-se ao fato de que para essa dinâmica, a idéia de manutenção provavelmente não interessa. Sob a óptica da geração de notícias e da exploração da atuação para fortalecimento das imagens (empresariais e governamentais), idéias como: "reconstruir", "renovar",

---

6 Poderíamos fazer um paralelo ao valor de culto desenvolvido no artigo intitulado: "A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica" (Benjamin, 1937).

7 O valor de exposição pode ser retomado nesse momento, representando a potencialidade que um bem tem de ser exposto ou de gerar sua exposição. (Ver Bejamin,1996).

“restaurar”, “devolver à cidade” etc., geram mensagem e notícia com mais impacto e força, permitindo maior dramaticidade nos ritos de passagem estratégicos entre “o antes” e “o depois”.

Assim, na atuação e seleção dos bens culturais e artísticos podemos estar “assistindo” à depreciação e destruição estratégia desse mesmo patrimônio que em tese propõe-se a preservar. A preservação ou restauração preventiva nem sempre responde a essa lógica do espetáculo deixando de ser norteadora da gestão do patrimônio. A “reconstrução” passa a ser a prática priorizada, ou seja, a atuação e acervo patrimoniais estão condicionados a uma lógica descomprometida com o valor artístico ou cultural e a sua valoração está subordinada às ações comunicacionais e políticas.

Ainda em relação às parcerias entre o governo e instituições privadas junto ao patrimônio: o tempo de intervenção é restringido, pois os investimentos têm que retornar o mais rápido possível, segundo a lógica do capital. O tempo de intervenção deve ser o mais breve possível, gerando notícia “imediata” e “ganhos” conseqüentes. Essa postura pode gerar atuações sem maturação ou pesquisas mais profundas e, conseqüentemente, levar a perdas irrecuperáveis.

Na prática e valorizando o “novo”, o “reconstruir”, as intervenções depois de concluídas apresentam-se na sua maioria como “novas”. Segundo essa idéia de “reconstrução” é inimaginável a idéia da *pátina*[8], condição fundamental e determinante da existência de unidade do edifício, do seu tempo e vida, enfim, da sua existência. O valor do registro da passagem do tempo, o valor de antiguidade são assim descartados.

Por último, as intervenções práticas sobre o patrimônio podem ser predeterminadas e condicionadas por imposições que atendem a interesses particulares. É possível pensarmos na obrigatoriedade de uso ou adoção de produtos e ou soluções técnicas, transformando o bem restaurado em *show room* ou “ações promocionais” - amplamente explorados em campanhas e informes publicitários. Corremos o risco dos projetos serem adequados às disposições empresariais, ficando a atuação profissional e as escolhas técnicas subordinadas às diretrizes dos “parceiros” ou “padrinhos” - dos interesses privados - nem sempre as mais adequadas.

Além disso, cabe registrar a possível subordinação de ações a uma “estética publicitária” ou “estética midiática”: que a veiculação de imagens visuais em outras mídias determine escolhas e decisões técnicas.

8 Para Cesare Brandi, teórico do restauro, a pátina é o desgaste natural da matéria pela ação do tempo – sendo a representação da passagem do tempo.

Na medida em que o avanço dos interesses e dos valores privados - segundo as lógicas comunicacionais de mercado - prevalecem sobre os valores da obra de arte e de autenticidade nas intervenções, políticas e gestão do patrimônio estamos concomitantemente assistindo ao avanço dos valores particulares sobre os valores coletivos. É nesse sentido que se faz urgente o pensar o patrimônio e suas políticas na atualidade.

DE FORTE SÃO MARCELO À "FORTE SÃO MARCELO: ESPAÇO LG E INSINUANTE"

Como exemplo dessas novas dinâmicas, podemos citar a última intervenção do Forte São Marcelo (Foto 1), na Cidade de Salvador, no estado da Bahia – Brasil. fortaleza de planta circular, localizada em meio a Baia de Todos os Santos, construída para a defesa da cidade, constitui um dos cartões postais mais conhecidos e referenciais tanto ao imaginário dos soteropolitanos como à imagem da cidade. Para Jorge Amado, conhecido escritor baiano, o Forte São Marcelo é o "umbigo da Bahia".

Foto 1



Sendo elemento determinante à paisagem urbana de Salvador, num dos pontos mais significativos - ligação da cidade alta com a cidade baixa - o Forte São Marcelo se apresentava "abraçado" pelo quebra mar, compondo com outras edificações históricas marcantes à cidade (Mercado Modelo, Elevador Lacerda, Fonte) um cenário único. Ademais, é inegável que por "flutuar" sobre as águas da Baia de Todos os Santos, simboliza a intensa relação da cidade com o mar: a cidade avança e se integra à baia e ao mesmo tempo a baia toma lugar na cidade. (Foto 2).

Foto 2



No ano de 2006, finalizando a obra no ano seguinte (2007) sofre a ultima intervenção, fruto da parceria entre a prefeitura da cidade e uma cadeia de lojas de eletromesticos (Loja Insinuante) e uma fabricante de equipamentos (LG). A partir de então, o antigo Forte São Marcelo passa a ser denominado "Forte São Marcelo: Espaço LG & Insinuante". Essa nova nomenclatura é então amplamente divulgada em peças publicitárias e em toda programação visual utilizado no forte.

Os seus espaços e suas áreas são equipados com produtos da LG - inclusive equipamentos que normalmente são "escondidos" passam à primeiro plano como os condensadores de ar condicionado. Ainda

comentando a instalação desses equipamentos, é relevante registrar que muito deles encontram-se sem uso, permanecendo desligados.

Com relação à intervenção arquitetônica, vale comentarmos três pontos decisivos:

a. A intervenção de pintura é feita exclusivamente na face do forte visível da cidade o que fragmenta a edificação, negando a inteireza da obra.
b. Apesar de amplo noticiário sobre o desenvolvimento de uma tinta específica para essa obra, em apenas 6 meses de inaugurado, todas as superfícies que receberam pintura apresentam bolhas e ou manchas.
c. Por fim, a cor adotada na intervenção (amarelo claro), sem qualquer justificativa referenciada pelo campo do restauro e patrimonial, encontra possivelmente sua razão no campo publicitário: segue a mesma cor das fachadas das lojas padrão Insinuante, assim como pode ser relacionada à cor adotada na gestão do então prefeito João Henrique (amarelo).
d. Além disso, com a pintura aplicada, a superfície do forte apresenta-se como "nova", uma superfície "plástica", rompendo a unidade paisagística do cenário anterior à intervenção.

Num outro sentido, por se tratar de um bem de destaque e importância à Cidade, essa intervenção gerou grande número de reportagens, em diversos meios de comunicações, ampliando consideravelmente a extensão publicitária e a veiculação do nome dos interventores. Por seu destaque na imprensa e relevância noticiada, foi premiado como melhor intervenção de restauração por uma revista nacional de turismo no ano de 2007.

È nesse sentido que comentar a intervenção do Forte São Marcelo é desvelar as dinâmicas de mercado atuais, sendo um dos inúmeros e cada vez mais comuns exemplos das possibilidades, usos e valores relacionados às intervenções patrimoniais contemporâneas. Nesse caso, a ruptura com a paisagem, a re-significação e privatização do bem patrimonial se evidencia desde a sua nomenclatura, até ao seu uso. Assim, o monumento após a "restauração" passa a ser uma vitrine de produtos, um *show room*, uma extensão empresarial, etc. Então "Forte São Marcelo: Espaço LG & Insinuante" é o registro da inversão da hierarquia de valores: simbolicamente,

funcionalmente, espacialmente e esteticamente o privado avança e domina sobre o público.

CONCLUSÃO

Poderíamos pensar em valores de mercado ou valores da autenticidade ou valor artístico sem a idéia da prevalência dos interesses particulares sobre os coletivos? A convergência entre mercado e autenticidade é viável na medida em que tomamos a linha de pensamento apresentada por Harvey – que defende a exploração econômica do bem cultural como monopólio estratégico à economia global contemporânea, reconhecendo como fundamental a manutenção da sua autonomia, autenticidade, singularidade, particularidade e sentidos.

É importante esclarecer que pensar na preservação de bens culturais implica ter em mente que são produções humanas que permeiam e inserem-se num plano mais amplo, onde suas políticas podem incluir outros setores e vetores das políticas públicas, como a educação, como forma de resgate da cidadania e manutenção do valor simbólico coletivo desses bens.

Ou seja, ao entendemos que o campo das políticas de preservação ultrapassa apenas a integridade física do patrimônio, cabendo fundamentalmente a manutenção do seu valor simbólico coletivo para os agentes sociais e culturais como meio de garantir a sua existência, singularidade, autenticidade e especificidade, isto supõe a necessidade de revisão das atuais práticas e políticas adotadas.

Finalizando, é determinante a tomada de consciência do tempo presente, quando nos referimos a patrimônio cultural e ás políticas de gestão dos seus bens, considerando a gestão de valores e interesses diversos, nos jogos das relações sociais. O espaço do "conflito" ou da apropriação do Patrimônio pelos jogos do mercado (quer dos setores empresariais quer seja de governos ou políticos) é proporcional às práticas e formas como, historicamente, se constitui a relação entre os interesses privados e a ordem institucional e legal do Estado. Ou seja, o conflito se institui fundamentalmente pelo ato da desvalorização, do desconhecimento ou do descompasso das instâncias legais, do direito e do campo político, num processo de constituição do espaço público em construção. A revisão nas políticas e na gestão desses bens é e deveria ser ponto urgente da agenda atual, na medida em que o patrimônio e as suas intervenções refletem os embates travados no campo político e

ético entre os diversos agentes sociais e inserem-se numa arena mais ampla de interesses permeada pelos campos econômicos, políticos, cultural etc. determinantes às políticas públicas contemporâneas construídas no espaço público.

BIBLIOGRAFIA

Argan, Giulio. (1998). *História da Arte como História da Cidade*. Martins Fontes, São Paulo.

Benjamin, Walter. (1996). *Obras Escolhidas - Magia e Técnica, Arte e Política.* Editora Brasiliense, São Paulo.

Bourdieu, Pierre. (2004). *A produção da crença – Contribuições para uma economia dos bens simbólicos*. Zouk, São Paulo.

_____________. (1989). *O poder simbólico*. Editora Bertrand, Rio de Janeiro.

Brandi, Cesare. (2004). *Teoria da restauração*. Ateliê Editorial, São Paulo.

Costa, Joan. (2003). *Imagem Corporativa em el siglo XXI.* La Cujía, Buenos Aires.

Dourado, Odete. (1996[a]). Restauro – *Eugéne Emmanuel Viollet-le-Duc. Apresentação, Tradução e Comentário Críticos.* Mestrado em Arquitetura e Urbanismo. UFBA, Salvador.

_____________ (1996[b]). *A Lâmpada da Memória: John Ruskin. Apresentação, Tradução e Comentários Críticos.* Salvador: Mestrado em Arquitetura e Urbanismo. UFBA, Salvador.

Harvey, David. (2004). *A arte de lucrar: globalização, monopólio e exploração da cultura*. In: MORAIS, Denis (org.) (2004). Por uma outra comunicação. Editora Record, São Paulo.

Ivo, Any. (2007). A *Criação do Humano – Patrimônio Cultural & Dinâmicas de Mercado.* Mestrado em Arquitetura e Urbanismo – UFBA, Salvador.

Klein, Naomi. (2003). *Sem Logo – A tirania das marcas em um planeta vendido,* Editora Record, Rio de Janeiro.

Lipovetsky, Gilles. (2004). *Metamoforses da Cultura Liberal – ética, mídia e empresa*. Editora Sulina, Porto Alegre.

DEL FOLCLOR Y EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN COLOMBIA. REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE DOS CONCEPTOS ANTAGÓNICOS.[1]

Álvaro Andrés Santoyo

INTRODUCCIÓN

Durante la última década el campo cultural en Colombia, al igual que en otros países latinoamericanos y del mundo, ha visto el surgimiento y posicionamiento de un nuevo sujeto de discusión: el patrimonio cultural inmaterial (PCI). Jalonado desde 2001 por el programa de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad y desde el 2003 con la adopción de la Convención para la Salvaguardia del PCI, ambos liderados por la UNESCO, hoy en día el PCI se ha instalado en la esfera pública como un discurso alrededor del cual confluyen instituciones, actores sociales y recursos, al tiempo que empieza a generar algunos debates políticos y académicos interesantes que buscan desenmascarar la supuesta neutralidad que suele evocar el término de patrimonio cultural, al ser de todos y de nadie al mismo tiempo. Ahora bien, tras más de una década de políticas públicas orientadas a fortalecer los procesos de creación y fortalecimiento cultural, la irrupción del PCI parece actualizar algunas nociones de cultura que se creían superadas.

En efecto, se pueden apreciar dos reacciones diferentes a la escucha del término de patrimonio cultural inmaterial. Por un lado, las mentes de la gente parecen detenerse primero en las dos primeras palabras y, por añadidura, en la tercera, la cual empieza a funcionar simplemente como un adjetivo, exótico

1 Este artículo es fruto de la investigación Observatorio de Patrimonio Cultural MIA, financiada por el ICANH, Colciencias y la Fundación Erigaie.

aún en el campo cultural. Este proceso mental no es neutral, pues suele evocar una serie de ideas, prácticas y discursos asociados principalmente con la arquitectura, la archivística, la arqueología, la restauración de bienes muebles y las artes plásticas, disciplinas cuyos productos y/u objetos de estudio eran los únicos considerados, desde el punto de estrictamente institucional, patrimonio cultural de la nación. Por el otro, la segunda reacción frente al PCI consiste en que el oyente hace énfasis en la tercera palabra, creando inmediatamente asociaciones con términos como folclor y cultura popular, estableciendo una continuidad entre ellos. Ejemplo de esta reacción son las palabras de una reconocida antropóloga-videasta colombiana que construyó su carrera durante las décadas de 1970 y 1980 en la instalación del *II Encuentro Sobre Patrimonio Cultural Inmaterial en Colombia*[2]: el PCI, el folclor y la cultura popular son la misma cosa; sólo que hablar de PCI implica el reconocimiento institucional que hasta ahora no se había dado al folclor y a la cultura popular.

Para ella, no existe entonces diferencia alguna entre los términos y los agentes que actúan en el campo cultural pueden seguir trabajando en la misma dirección que han venido haciéndolo. Sin embargo, esta postura que celebra el reconocimiento de lo intangible no alcanza a pensar las implicaciones de nombrar una expresión cultural como patrimonio cultural de la nación. Es decir que no logra tener en cuenta la carga de institucionalización, gestión y burocratización, así como la inserción en nuevos circuitos económicos, políticos y sociales, que sufren los grupos sociales cuyas expresiones culturales son objeto de una declaratoria o inclusión en una lista de este tipo.

En este tipo de reacciones no existe un momento mínimo para la reflexión sobre las implicaciones del concepto de PCI, los contextos sociales de su emergencia, las relaciones con términos como los antes señalados o con otros como el de diversidad cultural y globalización. En síntesis, durante los pocos años de vigencia el PCI en Colombia parece no existir una reflexión sistemática sobre el mismo, sus posibilidades y límites, pues al celebrarlo como un logro, se olvida todo el lastre institucional que implica la patrimonialización de una manifestación cultural, o bien se pasa a la aplicación de técnicas y prácticas propias de la conservación del patrimonio cultural mueble e inmueble al inmaterial.

---

2 Este encuentro, organizado por el Ministerio de Cultura de Colombia, realizado en noviembre de 2008 y cuya asistencia era por invitación, se presentaba como la continuación de un evento similar realizado en 2005. Su objetivo era discutir diferentes experiencias relacionadas con la gestión del PCI en el país, con el fin de construir y discutir con los asistentes las Bases para una política pública sobre PCI en Colombia.

Es entonces cierta incomodidad intelectual y política frente a este estado de cosas la que me ha llevado a emprender un análisis crítico sobre la adopción del PCI en Colombia. Con el fin de *desnaturalizar* este proceso y un sentido común en el que priman las ideas de neutralidad política y una visión consensual frente al patrimonio cultural, ya que en general se suele pensar que ante él las diferencias pierden importancia y los conflictos se apaciguan, propongo conceptualizar el PCI como un discurso, en el sentido que Foucault otorga este último. Esta forma de concebir el PCI permite mostrar el carácter contingente y situacional del PCI e implica realizar un análisis que de cuenta de los conceptos, prácticas, instrumentos y relaciones entre actores sociales que constituyen dicho discurso. Ahora bien, plantear la discusión en estos términos implica también ir más allá de la terminología construida estrictamente en términos de PCI y de su aparente novedad y buscar las asociaciones que se construyen alrededor suyo. En consecuencia, la investigación forzosamente tiene que abordar nociones como folclor y cultura popular y las prácticas relacionadas con su gestión: convenios, inventarios, manuales, registro, declaratorias y planes de salvaguardia los inventarios entre otros. Aún más si tenemos en cuenta, como plantea Ochoa, que "el término [PCI] desplaza al de folclore, aunque hereda muchos de sus rasgos. Sin embargo, el término de patrimonio inmaterial posee más conflictos que el de folclore" (Ochoa, 2003: 115). Aunque los problemas conceptuales son fundamentales para entender el discurso del PCI, como bien señala Lacarrieu (2008) otro eje de igual importancia y estrechamente relacionado con la conceptualización es el de la gestión del mismo. No obstante lo anterior, vale la pena mencionar que lo relacionado con el problema de la gestión del PCI será objeto de un texto diferente.

Teniendo en cuenta lo anterior, este artículo presenta una reflexión sobre los elementos conceptuales que constituyen el discurso del PCI en Colombia. Propongo entonces un análisis de los conceptos de folclor y patrimonio cultural inmaterial a partir del cual doy cuenta de las diferencias existentes entre ambos términos en cuanto a: 1) los contextos en los que emerge cada uno, 2) el tipo de colectivos sociales a los que se refieren, 3) la forma de pensar la tradición, el cambio y las "amenazas" que los acechan y 4) los procesos de institucionalización de cada uno de ellos. Estos aspectos remiten a cuestionamientos más generales sobre aquello que podríamos denominar las políticas de la identidad nacional, en las que se discute la definición de los tipos ideales de ser nacional, así como la construcción de colectivos que lo

encarnen y, de paso, aquellos que serán excluidos. En este sentido, el análisis de los conceptos de folclor y patrimonio cultural inmaterial permiten un acercamiento al pensamiento de la alteridad, en nuestro caso en Colombia.

El artículo está organizado en cuatro partes, cada una de ellas dedicadas a analizar un elemento del discurso del PCI en Colombia. El primer apartado presenta un análisis del término folclore, que señala su relación estrecha con el problema de la creación de la nación bajo el paradigma de la creación de un pueblo nacional homogéneo. En el segundo apartado se empieza a poner en perspectiva el folclore y el PCI, teniendo como eje comparativo la modernidad y la globalización como los contextos ideológicos, económicos y políticos en que surgen esos conceptos; contextos que además son pensados como una amenaza para las expresiones culturales cobijadas por cada vocablo. En el tercero se profundiza en el patrimonio cultural inmaterial en sí, resaltando las nociones de cultura en él vehiculados, las relaciones con el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y su proceso de institucionalización en el país. En el cuarto y último apartado se continúa el ejercicio comparativo, centrado esta vez en las nociones de pueblo y comunidad en tanto colectivos asociados con el folclore y el PCI respectivamente. El objeto último de centrarnos en dichos colectivos sociales es demostrar la diferencia radical que existe entre folclore y PCI pues cada uno se refiere a grupos totalmente diferentes y esto, de forma independiente a que el apartado cierre con una crítica al papel casi utópico que se otorga a las "comunidades" en el discurso del PCI, así como las tensiones emergentes entre ésta y los expertos durante procesos como la gestión de e investigación sobre las manifestaciones culturales en cuestión.

EL FOLCLORE O LA IDEA UNA NACIÓN HOMOGÉNEA

En Colombia, la introducción de la categoría de patrimonio cultural inmaterial ha traído consigo la búsqueda interna de expresiones culturales que sean consideradas dignas de entrar en tal denominación. En este proceso, la primera reacción ha sido voltear la mirada hacia lo comúnmente denominado folclore, es decir, hacia las múltiples fiestas, festivales y carnavales existentes en el país. Tal como lo demuestra el hecho de que entre las primeras veinticuatro expresiones culturales incluidas bajo la categoría de PCI en la Lista de Bienes de Interés Cultural Nacional (B.I.C.N) elaborada por el Ministerio de cultura, dieciséis son del tipo mencionado anteriormente y otras dos están directamente asociadas a ellas. Las otras se refieren a dos objetos/

artesanías y a cuatro grupos étnicos. En este primer momento, se debe tener en cuenta que la mayor parte de las expresiones denominadas como B.I.C.N lo fueron mediante actos legislativos en el Congreso de la República, en los cuales prima el interés político de los ponentes en el Congreso y que pocas veces está sustentado en una investigación previa o bien en la consulta con las comunidades. Sintomático de la actitud estatal frente a las expresiones intangibles o inmateriales de la(s) cultura(s), este hecho plantea algunos interrogantes sobre las relaciones existentes entre el PCI y el folclor por un lado y sobre los actores sociales involucrados (comunidades y expertos) y lo métodos de identificación de las expresiones culturales por el otro.

En este sentido, vale la pena mencionar que históricamente las expresiones culturales generalmente identificadas como parte del folclor, ya sea local, regional o nacional, caben bajo el término de *cultura tradicional* y popular. Noción que en su origen está construida bajo la idea de una oposición entre la "cultura" de las clases altas y aquella de las populares. División que parte, en primer lugar, de la idea de que la cultura es una especie de ente compuesto por un conjunto de rasgos que pueden ser claramente delimitados e identificados con un grupo social particular y, en segundo lugar, de la creencia en que la "cultura" de los grupos hegemónicos o alta cultura es superior a aquella del resto de grupos. En este sentido, el concepto de folclor se encuentra históricamente determinado por este doble prejuicio; es decir, es entendido como las expresiones culturales que representan la idea de pueblo nacional creada por las elites.

En efecto, como plantea Segato, la noción de folclor reposa en tres conjuntos de ideas cuya contingencia es importante analizar para establecer su diferencia con el PCI. El primero es la idea de Folk o pueblo, que está en estrecha relación con los términos comunidad, clase o camadas populares. El segundo con la idea de nación, es decir, con la identidad, a su vez asociada y contrapuesta al pueblo. El tercero y último conjunto con la idea de tradición, la cual está relacionada con las nociones de cultura, costumbre, conservadurismo, pasado, transmisión (Segato, 1992:15).

Pueblo, identidad y tradición subyacen entonces en el concepto de folclor. Así, se supone que las expresiones folclóricas son concreciones de estos tres aspectos, cuya interpretación se da en el marco general de la construcción de la nación. En efecto, es en este último proceso que surge el interés por identificar expresiones culturales que representen el sentir o el carácter nacional. Sin embargo, se debe resaltar que la búsqueda de estos

rasgos está determinada por el ideal de integración que acompaña cada uno de los momentos o etapas que atraviesan las sociedades de tipo nacional en la construcción de ese carácter. En efecto, uno de los primeros aspectos de la consolidación de los estados-nación americanos y europeos, en los siglos XIX y XX, fue la preocupación por la creación de una identidad nacional; la cual abarca procesos tan disímiles como la política de la lengua, el sistema y los programas educativos, la burocratización del Estado, la identificación del individuo y la descripción y puesta en museo del pasado y del folclore.

Acudir al "pueblo", a sus formas de hablar, vestir, festejar o relacionarse, entre otros aspectos, ha servido entonces para construir la ilusión de una nación que no cambia, de poseer una tradición sólida de la cual enorgullecerse ya que resiste a los embates de la modernización. En este sentido el pueblo es solamente rural, campesino, pues la ciudad implica transformación y en ciertos momentos industrialización. Como propone Thiesse:

> el pueblo, al estar cerca del suelo, es la expresión más autentica de la relación intima entre una nación y su tierra, del largo amoldamiento del ser nacional por el clima y el medio. El alma de la tierra natal y el espíritu ancestral se encarnan en el Pueblo que habita el campo. ... Las costumbres campesinas, inicialmente juzgadas dignas de interés únicamente en tanto vestigios de la cultura ancestral, se convierten también en símbolos de la patria y en referentes éticos (Thiesse, 1999:163).

Ahora bien, para llegar a convertirlas en símbolos, primero fue necesario un trabajo de recolección y descripción de tales costumbres a lo largo y ancho del territorio de los noveles estados-nación.

Así, se podría decir que en Colombia algunos de los antecedentes del interés por resaltar o dar a conocer las expresiones culturales asociadas al pueblo, pueden ser las descripciones que de las costumbres de los diferentes grupos sociales existentes en el país hicieran la Comisión Corográfica dirigida por Agustín Codazzi durante la década de 1850, o bien aquellas presentes en el Museo de Cuadro de Costumbres y Variedades publicado por El Mosaico (1866). Estos trabajos fueron importantes en la segunda mitad del siglo XIX, ya que a través de ellos las élites interesadas en la construcción de la nación dieron a conocer a un público amplio, aunque únicamente letrado, fiestas,

hábitos, historias, modos de comportamiento y expresiones del mundo rural de diferentes partes del país.

Estas primeras descripciones, centradas ante todo en el mundo andino, los valles del Magdalena y el Cauca y eventualmente los llanos orientales, crean la idea de un pueblo nacional mestizo, católico y arraigado en el trabajo de la tierra. En él, no tienen cabida las poblaciones negras e indígenas, las cuales son pensadas como marginales, ya que son más un problema a resolver que grupos dignos de exaltar como posibles símbolos de la nación. Idea que tendrá un asidero fuerte en las élites y grupos urbanos del país hasta bien entrado el siglo XX, pues es sólo desde las décadas de 1950 y 1960 que se empieza a apreciar un cambio real en la conceptualización de tales grupos. Aunque parezca contradictorio, lo anterior no implica una negación total de lo indígena o lo negro, pues algunos elementos como los ritmos musicales de todas formas han sido apropiados, integrados y neutralizados en el proceso de mestizaje.

Los especialistas del folclor se han dedicado entonces al estudio y creación de esta noción de pueblo mestizo, sustento de una nacionalidad homogénea. Recolectando leyendas, historias o cuentos, documentando fiestas y carnavales, describiendo vestidos, comidas y sabores, folclorólogos y folcloristas, como suelen llamarse, no han hecho otra cosa que consolidar la idea del mestizaje y la ilusión de comunidad nacional. De hecho, se han quedado en la discusión de qué puede ser considerado folclórico o no y en la delimitación de las zonas folclóricas del país (Silva, 1993:148), las cuales generalmente corresponden ya sea con la división político-administrativa o con las regiones naturales del mismo. Adicionalmente, es común encontrar en gran parte de ellos cierto temor hacia el contenido mismo de las expresiones culturales y su carácter reflexivo, así como hacia la incursión de la cultura de masas. Esta postura ha llevado a la focalización en aspectos puramente formales, es decir, en la estructura del cuento, la vocalización, la coreografía o la teatralización, cuya finalidad última es agradar al posible espectador mediante la creación de cierta idea de autenticidad basada en un formalismo estético y apolítico. En este sentido, los hechos del folclor, como los denomina Tolosa (1993), terminan siendo las expresiones depuradas de la cultura popular que representan la especificidad americana.

Así, encontramos que independientemente de la expresión cultural en cuestión, el objeto último de estos estudios ha sido, como propone Paez, *el*

pueblo, como un hecho esencialmente psicológico. Lo que se busca, en palabras de este autor, es dar cuenta de:

> ...ese sentimiento, ese espíritu común que puede atribuirse indistintamente a innumerables personas de diferentes estratos sociales y nivel intelectual. Desde esta óptica, fácil nos será observar cómo ante una determinada creencia algunas personas reaccionan de manera similar, al igual que lo hacen ante un refrán, la mención de un hecho funesto o determinado fenómeno meteorológico. Es, pues, este sentimiento compartido que suele manifestarse con variadas intensidades, lo que nos indica que allí existe un Espíritu popular, un hecho de procedimiento intelectivo específico que afecta a las personas como consecuencia de influencias atávicas transmitidas, básicamente, por vía no letrada (Páez, 1993:186).

Como se puede apreciar en las palabras de Páez, incluso aquellos que pretenden expandir el concepto de folclor, buscan dar cuenta de *sentimientos* comunes existentes en los individuos de un conglomerado nacional. Si bien el término de *espíritu popular* sobrepasa los límites de aquel pueblo rural y mestizo de los inicios de la preocupación por la creación de la identidad nacional, la referencia a individuos de todos los estratos sociales lleva implícita una pregunta fundamental. A saber, aquella sobre el proceso por medio del cual se aprenden las reacciones frente a los hechos mencionados. Decir que estas se dan por vía no letrada no basta, al tiempo que debilita el argumento del autor, ya que el marco interpretativo de refranes, hechos meteorológicos, incluso el humor, está circunscrito espacial e históricamente.

De esta manera, se puede afirmar que el objetivo de ilustrar sentimientos y reacciones está estrechamente relacionado con el formalismo de las expresiones promovido por los gestores del folclor. Tal puesta en escena, en la que absolutamente todos los movimientos están bajo control, puede entonces entenderse como una especie de educación sentimental, como escribiera Baudelaire, del espectador; quien de forma inconsciente aprende cómo reaccionar ante diferentes expresiones culturales.

Ahora bien, hay que reconocer que esta no es la única posición en el campo de los estudios del folclor. Existe una segunda corriente, más académica y crítica frente a la postura recién expuesta, que tiene en cuenta el dinamismo inherente a las expresiones folclóricas. Comparte con la primera

la misma noción de pueblo, aunque supera poco a poco el temor a la cultura de masas y trata de incluir en sus trabajos aspectos de las clases populares urbanas, con lo cual deja de lado el uso indiscriminado del término folclor y empieza a utilizar el de cultura popular. Así, se crea un espacio para ver en las expresiones populares muestras de resistencia a la dominación de las clases altas, lógicas específicas de creación del pasado en la tradición oral o el cuestionamiento al orden establecido en los carnavales. Perspectiva que está en claro enfrentamiento con la idea de folclor rígido, estático e inmutable que pretenden promover quienes se dedican a la "gestión" del mismo. No obstante, esta segunda aproximación converge momentáneamente con la primera, en la medida en que también busca rasgos comunes a las expresiones culturales y en cierta medida mantiene vigente el velo de la autenticidad.

Para los exponentes de esta segunda corriente, el folclorólogo

> debe llegar, por medio de comparaciones sucesivas, de búsquedas penosas y de deducciones científicas, a la raíz misma de la copla, del mito, la leyenda ... hasta establecer su conexión con el pasado muchas veces oscuro de los distintos pueblos que han formado una nacionalidad (Pineda citado en Silva, 1993:145).

Estas dos posiciones encierran sin embargo una diferencia fundamental, relacionada con la noción de cultura de la cual son tributarias y el espacio social en el cual pretender actuar. Así, encontramos que la primera aproximación, aquella ligada a la gestión, piensa la cultura en términos de rasgos discretos que pueden ser aislados de sus lugares de producción para ser insertados o puestos en circulación en otros espacios, el de los símbolos nacionales y el del mercado capitalista. En este sentido, las expresiones folclóricas deben ser vistas, por un lado, como referentes inmutables en la construcción de la identidad, los cuales serán aprehendidos mediante puestas en escena que ocuparan el tiempo de actividades lúdicas en las escuelas y el de ocio de los habitantes de la nación; por el otro, como productos culturales, como mercancías cuyo valor se define a partir del grado de cercanía que tienen con el pueblo, es decir, con su capacidad para crear la ilusión de una supuesta autenticidad ancestral.

Por su parte, la segunda aproximación se encuentra a medio camino entre esta noción tipológica de la cultura y otra que hace énfasis en los procesos simbólicos y en la creación de significados. Por un lado, sigue presente la

creencia en la idea de un pueblo medianamente homogéneo y nacional sobre el cual se puede predicar algo a partir del estudio de expresiones concretas. Por el otro, deja de lado el problema del formalismo y se pasa a dar cuenta del papel que dichas expresiones juegan en la interpretación de los procesos sociales e históricos. Tal es el caso de los folclorólogos que trabajan sobre expresiones orales como la leyendas, los mitos o refranes, quienes ven el contenido de estos ejemplos de resistencia popular (Silva, 1993), elaboraciones locales de la historia (Morales, 1993) o conceptualizaciones de transformaciones sociales más amplias como el paso de lo rural a lo urbano (Bolívar, 1993).

MODERNIZACIÓN V.S. GLOBALIZACIÓN: ¿AMENAZAS O CONDICIONES DE POSIBILIDAD?

Tanto en el lenguaje del folclor como en el más reciente del patrimonio cultural inmaterial, está presente la preocupación por el cambio y la vulnerabilidad de las expresiones culturales. En el primero, el gran peligro es el proceso de modernización, mientras en el segundo lo es la globalización. Aparte de dejarnos intuir los contextos históricos en los cuales surgen estos discursos, es necesario buscar en profundidad su diferencia y preguntarse sobre aquello que expresan realmente la modernización y la globalización vistas como amenazas a las expresiones culturales, en nuestro caso de tipo inmaterial. Esto, partiendo de la hipótesis de que esta divergencia no es sólo semántica sino que propone en el fondo una forma de acercarse a tales expresiones culturales, por ende, al hecho de que el PCI implica problemas más complejos que el folclor, el cual sería simplemente un elemento más que cabe en el marco del primero.

Como se mostró en el apartado anterior, la perspectiva dominante en el discurso sobre el folclor es aquella que busca crear una ilusión de autenticidad mediante el establecimiento de un lenguaje estandarizado en la ejecución/presentación de los denominados hechos folclóricos. Ahora, para crear esa ilusión se recurre a la selección minuciosa de expresiones que muestren una relación con la idea del pueblo campesino mestizo, a su vez asociada con la ausencia de cualquier elemento sinónimo de la modernización. Así, la imagen ideal de los festivales folclóricos nos la ofrece Tolosa al escribir:

> ...[estos] son eventos que tienen como principal objetivo la difusión de hechos y entes folclóricos, en cualquiera de las diversas manifestaciones

> que presentan. Aquella se hace mediante las presentaciones públicas de música, canto, copla, danza, al igual que la muestra de los artículos que ejecuta el hombre con su capacidad de creación manual, pero sin que en ellos intervenga el aspecto mecánico, tal es el caso de las artesanías. De la clasificación de lo folclórico tampoco se pueden separar las comidas típicas, la vivienda, los festejos religiosos y profanos, los mitos, las supersticiones y los agüeros... (Tolosa, 1993:250).

El primer elemento perturbador, asociado a la modernización, es entonces la posible inclusión de elementos mecánicos en la elaboración o ejecución de *esos entes folclóricos*. En este sentido, encontramos que la modernización representa para el folclor una amenaza, en la medida en que puede socavar el principio de autenticidad hasta entonces construido. En efecto, vale la pena recordar que es en el contexto de industrialización y urbanización que surgen los estados-nación y la preocupación por buscar los fundamentos de la identidad nacional. La cual, siguiendo a Thièsse (2001), ha sido construida sobre la imagen de las costumbres de los campesinos en tanto relacionados con la tierra, es decir, en tanto raíz de la nacionalidad. Así, la modernización representa la antítesis de los esfuerzos de los folcloristas, quienes han efectuado su trabajo en contraposición a ésta. Es más, el tipo ideal de pueblo construido y promovido por las elites parte precisamente de la negación de los procesos de transformación social que viven las sociedades de tipo nacional, que generan el ambiguo sentimiento de nostalgia por el pasado, pues al mismo tiempo se desean los beneficios del mundo en proceso de industrialización.

En este contexto, la noción construida de pueblo puede ser vista como un dispositivo de control. Da las pautas de lo que puede llegar a concebirse como verdaderamente nacional o no, descalificando expresiones de origen popular que no sean acordes con los parámetros establecidos del pueblo como campesino, mestizo, católico. Es el caso, por ejemplo, de las producciones culturales de las denominadas, siguiendo la terminología frecuentemente empleada, clases populares de las ciudades, que empiezan a mezclar la herencia del mundo rural con elementos de la sociedad de mercado. En efecto, ésta es el segundo elemento con el cual los folcloristas tienden a asociar la modernización. En consecuencia, los grupos populares urbanos son percibidos como agentes del desorden que atentan contra el purismo que se pretende rescatar con la ejecución aséptica de los considerados hechos

folclóricos. Al negar cualquier posibilidad de considerar como folclor las expresiones populares urbanas, los guardianes de la autenticidad no hacen otra operación que ahondar en la oposición, ya señalada por Williams (1972), entre el campo y la ciudad. Es decir, toman al primero como el lugar de las costumbres perdidas en la segunda y a las cuales es necesario volver para despertar el sentido de pertenencia.

A modo de ilustración de este segundo aspecto de la modernización, vale la pena citar en extenso la opinión de Tolosa, quien elabora de forma sintética la relación entre la incursión de lo popular, la pérdida de la autenticidad y el espectador, en este caso, un extranjero. Al respecto, escribe lo siguiente:

> En Colombia son cuantiosas las manifestaciones folclóricas... aunque es bueno advertir que muchos de los festivales que se definen como folclóricos cambian esa naturaleza volviéndose populares, y en el peor de los casos populacheros. Ese es uno de los más graves problemas por los que atraviesa el folclor colombiano, ya que se mezclan muchas manifestaciones que no son folclóricas y se difunden como si así lo fueran. Entonces, el espectador adquiere este conocimiento deformado y lleva consigo la imagen de un país que no es verdaderamente autóctono... se hace necesario seleccionar, en forma adecuada, las representaciones folclóricas que a nombre de Colombia visiten países extranjeros, para que respondan a patrones correctos de autenticidad. No quiere decirse con esto que grupos que no copen las expresiones folclóricas, cuyo trabajo sea de índole popular, no puedan presentarse en escenarios extranjeros. Simplemente, se hace indispensable clasificar los grupos en el género que les corresponde, definiendo su clase y naturaleza. Esto facilita su presentación y define, en forma clara, su hoja de vida y su objetivo primordial (Tolosa, 1993:252-253).

En síntesis, la modernización es considerada una amenaza para el folclor porque enfrenta abiertamente procesos internos de constitución de la sociedad nacional, ya que ella está indisolublemente ligada a la construcción de la idea del folclor. De hecho, modernización y folclor son las dos caras de la misma moneda. Si no existiera el proceso de cambio en la sociedad, ¿acaso tendría razón de ser la preocupación por buscar, establecer y difundir las raíces? Me atrevería a decir que no, puesto que tal sociedad se encontraría en una especie de estado de plenitud originario. Todo el trabajo de los

folcloristas puede ser entendido como un esfuerzo por mantener la división entre lo idéntico.

En cuando a la globalización se refiere, es importante señalar que esta no actúa en el mismo escenario de la modernización sino que crea otros, pues aunque representa procesos de cambio, estos no ocurren en el nivel interno, como sí es el caso de la modernización. Tampoco es su preocupación el asunto de las identidades nacionales. La globalización hace referencia a procesos que se dan en el orden mundial cuyos efectos se hacen sentir en lugares específicos, propendiendo por un nuevo acomodamiento de las sociedades nacionales.

En este sentido, creo pertinente concebir la globalización en los términos de Boaventura de Sousa Santos, quien propone verla como "el proceso por medio del cual una condición o entidad local dada tiene éxito en extender su rango de acción sobre todo el globo y, haciéndolo, desarrolla la capacidad de designar a una condición o entidad rival adversaria como local" (de Sousa Santos, 1998:348). Lo interesante de esta forma de concebir la globalización radica en el subrayar la simultaneidad de procesos que no son tenidos en cuenta cuando se la concibe simplemente como la expansión del capitalismo a lo largo y ancho del planeta. Estos procesos son la expansión exitosa de un fenómeno local dado y la reestructuración de localidades específicas para responder a imperativos transnacionales. Comprender estos dos procesos, denominados *localismo globalizado* y *globalismo localizado,* permite entonces una nueva aproximación a la globalización (de Sousa Santos,1998: 350).

Ahora bien, el patrimonio cultural inmaterial visto como un discurso global incluye entonces los procesos mencionados. En primer lugar, actúa como un mecanismo más para la difusión de ideas consideradas universales aunque de creación reciente, como lo son los derechos humanos, el desarrollo sostenible y la diversidad cultural, tal y como se expresa en la definición que del PCI presenta la Convención del 2003 de la Unesco (Unesco, 2003). En segundo lugar, implica un cambio en la forma en que los Estados-nación han construido los símbolos de su identidad nacional, ya que se ven en la obligación de buscar nuevas expresiones culturales que no necesariamente corresponden al tipo ideal de pueblo nacional. De hecho, ese tipo ideal que en el caso colombiano, e incluso latinoamericano (Brunner, 1987 citado en Yúdice, 2002) era asociado al mundo campesino y mestizo es el que más sufre con la globalización, pues bajo la óptica de la diversidad cultural pierde gran parte de su poder de cohesión, al menos en el discurso oficial; esto, independientemente del voto constitucional por la multiculturalidad y la

plurietnicidad. Así, entran en el escenario las expresiones culturales de los grupos étnicos, al tiempo que lo hacen aquellas de los campesinos y de los grupos urbanos.

El carácter negativo de la globalización tiene otras facetas ligadas a los procesos estrictamente económicos a ella asociados. En efecto, la expansión del modo de producción capitalista y del mercado tienen impactos reales en diferentes lugares de un mismo país, por lo tanto, afectan directamente a grupos sociales concretos. Como plantea de Sousa Santos, ejemplos del globalismo localizado son los enclaves de libre comercio, la deforestación y la destrucción masiva de recursos naturales o bien la conversión de una agricultura de subsistencia en una orientada hacia la exportación. Procesos que tienen consecuencias sociales, económicas y políticas en las comunidades donde se llevan a cabo esas actividades.

Así, la globalización trae consigo la preocupación por la salvaguarda de algunas expresiones culturales inmateriales que, a diferencia de la dialéctica entre modernización y folclor, serán situadas en espacios mundiales y no nacionales. Sin embargo, como ha ocurrido con el folclor, el PCI corre el riesgo de promover la estandarización de los aspectos formales de las expresiones culturales, con el fin de que realmente sean del agrado del consumidor internacional. En este orden de ideas, es posible postular que el PCI es a la globalización económica, lo que el folclor es a la modernización, siendo la comunidad y el pueblo los colectivos que están respectivamente en juego.

PENSAR EN TÉRMINOS DE PATRIMONIO: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LO INMATERIAL

Trabajar sobre el patrimonio cultural de la nación implica hacer frente a una noción de cultura cuyos fundamentos epistemológicos guardan aún algunas huellas del pensamiento social del siglo XIX. En especial, la idea, compartida con los folcloristas, de la existencia de un conjunto de elementos que conforman aquello que se denominaba las artes de la civilización y cuya posesión, o no, permite dar cuenta del nivel de complejidad de las sociedades. Obviamente, el tiempo ha transcurrido y la reflexión en torno a las formas de comprender la sociedad ha dado lugar a un sinnúmero de discusiones que han llevado a dejar de lado el término *artes de la civilización* y la lógica clasificatoria que lo sustentaba. No obstante, hasta hace relativamente poco

tiempo, la descripción y la comprensión de las diferentes sociedades continuaban pasando por la búsqueda de conjuntos de rasgos discretos.

Mientras la discusión en el ámbito académico, en especial en las ciencias sociales, llegaba a la formulación de una noción de cultura en términos de procesos históricos y simbólicos de construcción, interpretación y organización de la realidad (Serje, 2002:128 y ss), en el campo de la gestión persiste el interés por identificar elementos y rasgos concretos. De hecho, el concepto de patrimonio cultural, cuya conceptualización se encuentra a medio camino entre la academia y la gestión, es interesante porque permite observar, entre otros aspectos, el estado del diálogo entre tales esferas de la sociedad. Su definición es entonces el saldo del enfrentamiento entre la lógica simbólica y la lógica cosificadora, por utilizar el término de Handler (1984), en un momento determinado de la historia, ya sea mundial o nacional.

En este sentido, se puede afirmar que hoy en día, en Colombia, es el segundo tipo de lógica el que prima en la elaboración de las políticas públicas y de la legislación. De hecho, tras la legislación vigente[3], es posible percibir los trazos de una racionalidad instrumental que, en aras de la sublimación de la nacionalidad o de la identidad nacional, tiende a crear un panteón de *bienes de interés cultural nacional* (B.I.C.N.). Sin embargo, cabe la pregunta sobre cómo son entendidos los principios de multiculturalidad y plurietnicidad proclamados constitucionalmente cuando de patrimonio cultural se trata, pues, aparentemente, la definición propuesta en la Ley General de Cultura puede aplicarse sin problema alguno a una nación que no tenga en cuenta tales adjetivos. ¿En qué consiste entonces la expresión de la nacionalidad si no es simplemente en el recién denominado *panteón de bienes de interés cultural* o Lista para ser exactos? En este sentido, se puede pensar que tal conceptualización, en la medida que obedece a la lógica cosificadora, indirectamente termina por neutralizar el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural, porque lo único que rescata o declara como B.I.C.N. son las concreciones de los procesos simbólicos que justifican el hablar de la existencia de diferencias. Sin embargo, el parecer de las "culturas" y las "etnias" que constituyen la nación no es tenido en cuenta al momento de registrar algunas de sus expresiones culturales en la Lista de B.I.C.N.

3 "El Patrimonio Cultural de la Nación está constituido por todos los bienes y valores culturales que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la tradición, las costumbres y los hábitos, así como el conjunto de bienes inmateriales y materiales, muebles e inmuebles, que poseen un especial interés histórico, artístico, estético, plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, ambiental, documental, literario, bibliográfico, museológico, antropológico y las manifestaciones y las representaciones de la cultura popular" (Ley 397 de 1997, Título II, art. 4º).

Es más, sorprende que sea sólo tras la promulgación de la Convención del 2003 de la UNESCO que en Colombia nace el interés por incluir en dicha lista expresiones culturales que representen la diversidad cultural. En efecto, hasta el 2004 tal instrumento únicamente daba cuenta de bienes muebles e inmuebles asociados con la sociedad dominante de los diferentes periodos históricos vividos: por ejemplo, edificaciones y objetos de los periodos colonial o republicano. Las sociedades amerindias destacadas eran aquellas del pasado, que supuestamente ya no existían y habían dejado algún tipo de bien monumental (San Agustín, Tierradentro, Ciudad perdida) digno de tener en cuenta en la creación de la ilusión del pasado glorioso. Sin embargo, en los 12 años transcurridos entre la Constitución Política del 91 y la elaboración de la Convención del 2003, ninguna expresión mueble o inmueble producida por los grupos indígenas, afro o campesinos fue objeto de un proceso de declaratoria.

Ahora bien, subrayo este ejemplo en términos de bienes muebles e inmuebles, ya que incluso las expresiones inmateriales asociadas a la construcción de la nacionalidad colombiana durante la mayor parte de la historia del país, es decir, aquellas generalmente relacionadas bajo el nombre de folclor, nunca fueron objeto de un tratamiento patrimonial. En efecto, durante el tiempo que se actuó en términos de folclor, el Estado nunca tuvo realmente la obligación de crear un entramado de dispositivos para su investigación, manejo, salvaguardia y promoción. Si el folclor se promovía, era simplemente porque representaba el fundamento del pueblo nacional, no porque se pensara que estaba en peligro de degradación o extinción, como sí ocurre cuando se piensa en términos de patrimonio. Así, de la mano de la UNESCO el Estado colombiano entró en el proceso de institucionalización de estas expresiones.

En consecuencia, se puede afirmar que en el país, el discurso patrimonial únicamente es capaz de abordar la diversidad cultural cuando se piensa en términos de lo inmaterial. Sin embargo, se debe tener en cuenta que, en principio, las expresiones culturales de este tipo no corresponden única y exclusivamente a las denominadas anteriormente folclor. De hecho, como se argumenta más adelante, conceptualmente tal término ya no tiene cabida en la discusión pues la noción de pueblo que se creó con el fin de sublimar una identidad nacional da paso, en el contexto actual, a aquella de comunidades.

En el contexto de la acción estatal, las ahora denominadas expresiones culturales de tipo inmaterial son objeto de una serie de dispositivos y

mecanismos que tienden hacia su institucionalización, es decir, que propende por su aprehensión en términos de patrimonio. En este sentido, encontramos que en el 2004 se crea el Comité de Patrimonio Cultural Inmaterial cuya función es recomendar al Ministerio de Cultura acciones tendientes a la creación y fortalecimiento de políticas públicas a partir de los lineamientos generales dictados por la Convención del 2003. Con el fin de asesorar a este comité, en el 2005 nace el Grupo de PCI que, anclado en la Dirección de Patrimonio del Ministerio, tiene por misión la formulación de líneas de política pública para el PCI, siguiendo, claro está, los parámetros de la política de patrimonio cultural desarrollada por la Dirección de Patrimonio. Es decir, los lineamientos del Programa de Inventario de la Dirección de Patrimonio, el cual está diseñado pensando en bienes muebles e inmuebles y actúa bajo una lógica de la monumentalidad promovida por el Consejo de Monumentos Nacionales y cuyos principales criterios son estéticos, históricos, artísticos y arquitectónicos.

El proceso de institucionalización de lo inmaterial se ciñe estrictamente a los lineamientos de este último Programa. Así, más que aceptar el desafío de crear nuevos conceptos y metodologías para tratar con este tipo de expresiones culturales, encontramos un intento por amoldar lo inmaterial a los esquemas diseñados para lo mueble e inmueble. Paradójicamente, bajo este enfoque lo único que se logra es neutralizar tales expresiones culturales, ya que en detrimento de su parte simbólica se privilegia simplemente la forma. Así, con el proceso de patrimonialización de lo inmaterial asistimos también a su folclorización, es decir, al énfasis en los aspectos formales y estéticos y a la depuración de cualquier contenido político o conflictivo.

En este contexto, los procesos de inventario, registro y eventualmente declaratoria a los que son sometidas tales expresiones culturales, y de paso las comunidades que les dan vida, terminan siendo simples acciones de peritaje en las que se da una especie de sello de calidad. Falta entonces pensar mejor este proceso de institucionalización y el sentido que se quiere dar a la noción de PCI, pues hasta el momento en el ámbito colombiano lo único que se ha hecho, salvo tres o cuatro casos, es institucionalizar el folclor. Lo anterior, siguiendo incluso el proceso según el cual son los expertos o simplemente las elites políticas quienes definen qué se considera un hecho del folclor. Ejemplo de esto son las declaratorias en masa que el Congreso de la República ha hecho de fiestas y festivales regionales como B.I.C.N.

Realmente es importante profundizar la reflexión sobre la orientación que se pretende dar al PCI, ya que es menester recordar que el patrimonio no es algo neutral, sino que implica el surgimiento de disputas en torno al significado, cuyas consecuencias pueden ser de orden político, económico o social. Como plantea Arantes, en las políticas públicas sobre patrimonio se atribuyen al menos dos tipos de valor a los bienes culturales. Por un lado está el valor de uso, asociado a la naturaleza simbólica y el cual se transforma de manera continua por el "trabajo social de producción simbólica" y cuyo sentido está anclado en la vida colectiva. Por el otro, el valor de cambio, que consiste en el modo en que la cultura participa de la política de identidad y de los juegos de mercado (Arantes, 2001 citado en Tamaso, 2006:10-11). En este sentido, no basta con centrar el esfuerzo en promover la elaboración de inventarios o en afinar cada vez más el instrumento hasta ahora diseñado para tal propósito, es preciso que quienes tienen en sus manos la formulación de la política sean capaces de prever al menos algunas de las implicaciones políticas o económicas que este tiene para las comunidades. En efecto, no se puede olvidar que estas últimas no conciben la cultura de la misma forma en que podría hacerlo un antropólogo dedicado a desentrañar el genio de la humanidad. Para ellas la cultura, pensada como patrimonio, generalmente es un recurso, un instrumento que permite avanzar en procesos de afirmación identitaria, de acceso a servicios públicos e incluso una mercancía para obtener beneficios económicos. Resulta paradójico que quienes tienen a su cargo la formulación de la política de PCI no contemplen esta cara de la cultura, teniendo en cuenta que desde la década de 1990 el Estado colombiano ha dejado en manos de ésta última aspectos que pertenecen claramente al orden de la política económica y social. Se puede afirmar entonces que la cultura se ha convertido en redentora de problemas sociales, económicos y políticos de diferentes localidades, como es el caso de la idea de pensar la cultura como un recurso para construir la paz (Ochoa, 2003). Es decir, como una posibilidad para reconstruir el tejido social fuertemente degradado por el conflicto armado, para luego, indirectamente, pensarla como elemento hacia el desarrollo.

LA CAÍDA DEL PUEBLO Y EL SURGIMIENTO DE LA COMUNIDAD

Como se mencionó anteriormente, en Colombia, las expresiones culturales de tipo inmaterial percibidas como símbolos de la identidad nacional eran

concebidas bajo la denominación de hechos folclóricos. Es decir, eran aquellas expresiones asociadas al concepto de pueblo que se había construido desde los albores del Estado-nación y a través del cual se creó la ilusión de un substrato común, portador de la autenticidad y del arraigo al territorio nacional. Hasta hace poco tiempo, esa idea de pueblo era coherente con la política de las elites que buscaban la homogeneización de las costumbres y la absorción o civilización de los grupos considerados marginales o bárbaros. En este contexto, si la noción de comunidad tenía algún sentido, este debe ser similar al concepto de comunidad imaginada propuesto por Anderson (1993) para entender el tipo de lazo social nacional.

Esta noción de pueblo empieza a ser socavada en las dos últimas décadas del siglo XX. En primer lugar, con el reconocimiento de las diferencias étnicas y culturales existentes en el país mediante un acto constitucional, que cuestiona de forma explícita la ilusión de homogeneidad construida durante casi dos siglos y abre el espacio para la intervención de los grupos históricamente silenciados en el escenario político nacional. En segundo lugar, los procesos económicos, políticos y sociales de orden mundial ayudan a desdibujar el concepto de pueblo campesino, mestizo y católico, al proponer nuevas formas de relación entre los diferentes Estados. En efecto, el proceso de globalismo localizado tiene la virtud de visibilizar o acentuar las problemáticas que ocurren en puntos específicos de las geografías nacionales. Lugares que, como propone Serje (2005), son aquellos donde coinciden intereses económicos nacionales y transnacionales, grupos étnicos, reservas ambientales, etc.

Esta visibilización trae consigo un doble extrañamiento frente a las costumbres de las sociedades en cuestión. Por una parte, está aquel que se produce al interior de la nación y que lleva a cuestionar el éxito del proyecto de homogeneización, pues esas sociedades están aquí, a pocos kilómetros de nuestros hogares. Por la otra, el que sucede a nivel internacional, cuando los medios masivos de comunicación reproducen las noticias de parajes recónditos y grupos humanos perdidos en la selva, el desierto o en las montañas, cuya apariencia desafiante queda grabada en la mirada del televidente.

La unidad del "pueblo" se va diluyendo poco a poco y en su lugar surge entonces un conjunto de sociedades diferentes, que dejan percibir diferencias culturales importantes y en algunos casos muestran su capacidad de agencia (otra diferencia frente al pueblo), ya sea al oponer resistencia a los intereses de actores externos o bien mediante la negociación entre los intereses de estos

y los propios. Ahora, es de anotar que los discursos globales de Occidente, frecuentemente adoptados sin mayor cuestionamiento por los Estados, no se refieren a estos grupos en términos de sociedad sino de comunidad: noción que, como plantea Weber (1995 [1922]), se diferencia de la primera por la idea de la existencia de un principio de solidaridad en las relaciones sociales. No obstante, estos discursos no recurren a tal concepto por la observación de la solidaridad y la reciprocidad, simplemente imputan indistintamente estas virtudes a todos los grupos sociales que encuentran a su paso.

En este contexto de fragmentación de los conglomerados existentes, el concepto de comunidad es un mecanismo que permite crear una nueva ilusión de unidad a los ojos de occidente. Las comunidades en cuestión están en apariencia claramente delimitadas, son de tamaño relativamente pequeño y pocas veces alcanzan los bordes de las grandes unidades administrativas en que están divididos los estados. Podríamos decir, siguiendo a Balandier, que con el concepto de comunidad el mundo globalizado expresa cierta nostalgia por las formas simples y/o más naturales de existencia, la restitución del sentido, la re-personalización de los lazos sociales y la creación de unidades sociales cálidas (Balandier, 1985: 294-300). Como propone Morales, "la idea de comunidad evoca los rasgos esenciales de la utopía, dibujando un movimiento apenas cíclico: ritmo invariable de un entramado social de consensos únicos y relaciones carentes de conflicto. El concepto de comunidad contiene en sí mismo la evocación de un relato social unívoco y ordenado, diseñado para construir el bienestar y la armonía entre los hombres y las mujeres" (Morales, 2002: 70).

Además de calmar el sosiego frente a la pérdida de referentes concretos, la comunidad es también un dispositivo discursivo de poder. A través de ella se hace tabula rasa de los conflictos existentes en los colectivos con el fin de poder intervenir en ellos. Un ejemplo de esto es el hecho de creer que todas las decisiones se toman por consenso y que a este se llega pacíficamente, olvidando que las comunidades están compuestas por individuos y grupos móviles con intereses en muchos casos opuestos. En la actualidad, el caso más claro de la ilusión comunitaria en lo que concierne al PCI en Colombia son los Nukak-maku. Esta sociedad, conformada por diferentes grupos medianamente autónomos, representa un desafío para quienes pretenden implantar planes de salvaguardia o de atención humanitaria, pues simplemente no existe una voz común que dé cuenta de los intereses de todos los grupos, y esto, a pesar del esfuerzo estatal por verlos como geográficamente situados. Entonces,

las instituciones que trabajan con ellos se ven en la obligación de satisfacer ciertas necesidades de cada uno de esos grupos, o quizás, hacer caso omiso de la fragmentación existente y pensarlos en términos de comunidad dando así por sentado que las acciones llevadas a cabo con un sólo grupo repercuten en los demás.

Desde un punto de visto pragmático hay que tener en cuenta, tal y como propone Chaves, que el concepto de comunidad combina dos tesis. La primera, es la identificación de un grupo social con un espacio singular y limitado, asumiendo "que las relaciones sociales en las que los miembros de la comunidad participan son mucho más importantes dentro de ese espacio que por fuera del mismo" (Chaves, s.f.: 11). De esta forma, tal concepto crea procesos de exclusión e inclusión a partir del supuesto de que al habitar un mismo espacio, todos los individuos se conocen entre sí. Por su parte, la segunda tesis busca crear la imagen de coherencia, ya sea promulgando la idea de un todo armónicamente integrado, o bien la existencia de un modo de vida compartido, visto como *un conjunto singular e itinerante de reglas consistente con valores y creencias* (Chaves, s.f.: 12).

No obstante lo anterior, los grupos sociales en cuestión no pueden verse como entes estáticos y sin poder de acción. En efecto, hay grupos para los cuales la comunidad es algo intrínseco y fundamental, que da fuerza a los movimientos sociales. A modo de ilustración, baste mencionar las palabras de J.M. Cabascango, líder regional de la Provincia de Imbabura y alto dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, citadas por Figueroa:

> Este principio de comunidad, ese es un aspecto muy fundamental. O sea, en nuestra cabeza está metido ese principio y eso no lo va a terminar la colonización, toda la influencia externa, la política de culturación o de integración que el Estado plantea como política nacional a los pueblos indígenas. Nosotros hemos mantenido como comunidad esa fuerza organizativa. Esa base organizativa que está sustentada en ese principio de comunidad, de trabajo colectivo, de reciprocidad, eso ni las sectas religiosas, ni los partidos políticos ni el Estado han logrado romper (Cabascango, citado en Figueroa, 1997:16).

Por otra parte, desde hace dos o tres décadas encontramos procesos interesantes de fabricación de comunidad por parte de estos grupos. Es

decir que estamos ante casos en los cuales colectivos en apariencia disímiles internamente, se organizan y se piensan en términos de comunidad con el objeto de reivindicar la propiedad sobre algo o bien el tener acceso a los servicios y recursos propuestos por instituciones nacionales o transnacionales. Este es el caso por ejemplo de grupos de campesinos y colonos que entran en procesos de reetnización, como los Yanacona del Macizo colombiano (Zambrano, 1993 y 1995), los Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta (Gros, 2000, Pumarejo y Morales, 2003), algunos grupos siona y pijao en el Alto Putumayo (Chaves, 2006) o bien la reciente proclamación como comunidades afro de los colonos, campesinos y maestros negros que habitan en el departamento del Guaviare.

En este contexto, el concepto de comunidad, en un principio instrumento de dominación del mundo occidental, es apropiado e instrumentalizado por grupos históricamente subordinados con el fin de lograr reivindicaciones tanto políticas como económicas. En consecuencia, se puede afirmar, siguiendo a Figueroa, que: "la comunidad es una unidad discursiva que ha servido para llenar de contenidos a las demandas étnicas a través del recurso de la "naturalización" del carácter comunal de las economías campesinas [e indígenas]. Sin embargo, tras esta "naturalización" se esconden asimetrías que prefieren no ser reconocidas ni en el campo discursivo ni en la formulación de respuestas a la problemática agraria nacional" (Figueroa, 1997: 19).

Por último, es menester mencionar que involucrar a las comunidades ciertamente no es un artificio novedoso ni específico al ámbito cultural. Desde los años 1980, tras la crisis de gobernabilidad en varios países del mundo y el fracaso de varios programas de desarrollo impulsados por organismos multilaterales como el Banco Mundial, el BID, la CEPAL o el PNUD, estos mismos organismos se dieron en la tarea de buscar mecanismos que permitieran un mejor desempeño de los proyectos por ellos apoyados. Así, una de las soluciones encontradas fue precisamente involucrar a las comunidades afectadas en el diseño y gestión de tales proyectos. De esta forma se pretendía ante todo mejorar la gobernabilidad y viabilidad de las intervenciones, mediante la reducción de los niveles de corrupción, la inversión en aspectos prioritarios previamente definidos por la comunidad y el compromiso a largo plazo de esta última con las acciones ejecutadas. De hecho, como plantea Morales, "la preocupación por el cambio y la organización comunitaria como problema teórico era pues un debate en parte relacionado con los esfuerzos promovidos por los ámbitos institucionales en torno a las posibilidades de

intervenir de manera dirigida en el rumbo de las comunidades" (Morales, 2002: 66).

Es entonces en este contexto general que se debe comprender la inclusión en el discurso del PCI de la participación de las comunidades en la identificación de las expresiones que puedan llegar a ser consideradas patrimonio cultural. En efecto, es posible pensar que los organismos multilaterales antes mencionados introdujeron este cambio con el fin de asegurar la sostenibilidad del desarrollo, independientemente del adjetivo que acompañe al vocablo, es decir, económico, político o humano. En consecuencia, en el discurso del PCI es fundamental no olvidar el carácter político del término comunidad, pues, a pesar de existir en él la inquietud por el problema del desarrollo, tiende a privilegiar el concepto en su acepción utópica y nostálgica. Introducir o recordar las implicaciones públicas del vocablo permite pensar asuntos relacionados con la existencia misma de las comunidades como los modos de subsistencia y el lugar que ocupan en los espacios políticos regional y nacional. Es decir, como colectivos con capacidad de agencia y negociación.

Desde esta perspectiva se hace necesario pensar las consecuencias sociales del proceso de identificación de expresiones culturales, al tiempo que se da paso al reconocimiento del carácter eminentemente político del patrimonio. Por lo tanto, la identificación, la promoción y la salvaguardia de ciertas expresiones deben ser comprendidas en el contexto de la sociedad que las produce, lo que significa pensar en los impactos locales de los resultados arrojados por todo el proceso. No se trata entonces de limitar las acciones a la expresión cultural inventariada y eventualmente declarada B.I.C.N, sino que estas deben abarcar el conjunto de la comunidad.

Al respecto, vale la pena reflexionar sobre el impacto que pueden tener tales resultados en el fortalecimiento interno de la comunidad y en su desarrollo social y económico. Como se planteó durante la Mesa Interdisciplinaria de PCI (Mesa PCI, 2006), el patrimonio cultural debe ser pensado y gestionado de una forma compleja que lo vincule con los procesos sociales, económicos y políticos de las comunidades. En este sentido, es importante pensar en los posibles usos que se den a los resultados del proceso de identificación o inventario y que generalmente sobrepasan las preocupaciones ministeriales, en la medida en que hay diferentes escalas involucradas en el proceso. En el nivel de la comunidad, es importante pensar el proceso de identificación como una actividad que ante todo tiene que tener efectos en la comunidad misma.

En este sentido, hay que destacar la propuesta, surgida durante la Mesa de PCI, de pensar el inventario como una herramienta pedagógica que puede ser utilizada en las escuelas y cuya forma de divulgación debe responder a los canales de comunicación existentes en cada comunidad. En este orden de ideas, los resultados arrojados pueden ser tomados como elementos que ayuden en procesos de reivindicación de ciertos derechos sociales y políticos frente a instancias regionales y nacionales.

En cuanto al desarrollo económico se refiere, es importante tener en cuenta la estrecha relación que existe hoy en día entre patrimonio cultural y turismo. En este contexto, las comunidades se encuentran en la obligación de fortalecer su capacidad de organización con el fin de afrontar e insertarse de la mejor manera posible en el circuito del turismo, cada vez más interesado en la promoción de lo cultural como producto. De hecho, hoy el turismo comparte con el patrimonio la inquietud por su sostenibilidad y la protección de los lugares de destino. En efecto,

> se ha pasado de pensar el turismo solamente como una actividad estrictamente económica ... para comenzar a repensarlo como una herramienta para la protección ambiental, un mecanismo de reactivación sociocultural y como generador de crecimiento personal y humano, a través de proyectos autogestionados y con participación comunitaria (Mesa PCI, 2006).

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, B. (1993). *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism.* Verso: Londres.

Balandier, G. (1985). *Anthropo-logiques*. Librarie Générale Française: Paris.

Bolivar, Edgar. (1993). «Tribalidad y folclor urbanos: a propósito de la eterna primavera», en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 39-52.

Chaves, M. (2006). *Sangre y sustancia: afiliaciones étnicas, apariencias raciales y género. El lugar de las mujeres en los procesos de reindianización en Putumayo.* Bogotá, Conferencia presentada el 6 de octubre en la Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado, Museo Nacional de Colombia-ICANH.

__________. (s.f). *Visiones normativas, visiones estratégicas. Los mapas geopolíticos implícitos en las territorialidades de las poblaciones étnicas del Putumayo*. Bogotá: Manuscrito.

De Sousa Santos, B. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad.* Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes. Bogotá.

Figueroa, J.A. (1997). *Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo*. Quito: Manuscrito.

Gros, Ch. (2000). «Identidades indígenas, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso Colombiano», en. *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*. ICANH, Bogotá, pp. 59-84.

Handler, R. (1984). "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec". *Current Anthropology*, Vol. 25 No. 1, pp. 55-71.

Lacarrieu, M. (2008). "¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión", en. *Boletín Gestión Cultural,* No. 17. (http://www.gestioncultural.org/boletin/2008/bgc17-MLacarrieu.pdf) Consultado el 15 de diciembre de 2008.

Mesa Interdisciplinaria de Patrimonio Cultural Inmaterial (2006). Documentos de trabajo-ICANH. Bogotá.

Morales, P. (2002). "Comunidad", en. Serje, M., M.C. Suaza y R. Pineda. *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural.* Ministerio de Cultura-ICANH, Bogotá: pp. 65-74.

Morales, J. (1993). "Historia y tradición oral", en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 13-16.

Ochoa, A. M. (2003). *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales.* ICANH, Bogotá.

___________. (2003b), *Músicas locales en tiempos de globalización*. Editorial Norma, Bogotá.

Páez, L.E. (1993). "La creencia como factor de identidad cultural" en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 185-195.

Pumarejo, A y Morales, P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica Kankuamo*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Segato, R.L. (1992). "A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular" en. *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de un debate*. Instituto Brasileiro de Arte e Cultura. Rio de Janeiro, pp. 13-21.

Serje, M. (2002). "Cultura" en. Serje, M., M.C. Suaza y R. Pineda. *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural.* Ministerio de Cultura-ICANH. Bogotá, pp. 119-130.

Silva, F. (1993). "Las narrativas populares como elementos de resistencia cultural", en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes. Bogotá, pp. 143-156.

Tamaso, I. (2006). *A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios...* Universidade de Brasilia, Série antropologia, Cuaderno 390. Brasilia.

Thièsse, A.M. (2001). *La création des identités nationales. Europe XVIIIe - Xxe siècle.* Éditions du Seuil. Paris.

Tolosa, A. (1993). «Los festivales folclóricos y la difusión del folclor», en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas***.** Universidad de los Andes. Bogotá, pp. 249-260.

Unesco, (2003). *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel.* París.

Weber, M. 1995 [1922]. *Economie et société. Les catégories de la sociologie*. Plon-Agora, París.

Williams, R. (1972). *The Country and the City*. Chatto and Windus. Londres.
Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global.* Gedisa editorial. Barcelona.
Zambrano, C.V. (1995). "Etnicidad y cambio cultural entre los yanaconas del Macizo Colombiano" en. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 32:125-146.
__________. (1993). *Hombres de páramo y montaña. Los yanaconas del Macizo Colombiano.* ICAN. Bogotá.

ESTADO NAÇÃO, ETNICIDADE E PATRIMÔNIO CULTURAL: MEMÓRIA E CULTURA MATERIAL NO COMÉRCIO DO ARTESANATO INDÍGENA

Agenor José Teixeira Pinto Farias

Iniciamos este artigo propondo explicitar que a dimensão da cultura está presente de maneira acentuada na construção da categoria patrimônio. Procuramos realizar uma reflexão sobre o patrimônio cultural enquanto um fato social que dá forma e conteúdo para distintas abstrações, tais como memória, tradição e identidade étnica.

Estamos empenhados na conceituação do patrimônio cultural enquanto uma constituição sociocultural, cuja ênfase se dá além das ideologias que se encontram nos processos de construção do estado nação. Nessa direção os pontos que destacamos são as narrativas distintivas do passado, assim como as diferentes formulações das identidades étnicas significativas e reconhecidas como tal, em especial, as etnias indígenas.

A partir de exemplos da etnologia no Brasil e no Paraguai é possível observar diferentes modos em que a memória e a tradição podem se encontrar inscritas na cultura material de uma população indígena. No caso da etnologia indígena das terras baixas da América do Sul, por exemplo, se destaca uma importância central dada à corporalidade. Para estes povos indígenas a noção de pessoa está associada com a construção cultural do corpo e com a sua ornamentação, que se apresentam enquanto veículos privilegiados para expressar o campo simbólico. A etnologia no Brasil tem mostrado que por meio dos ornamentos do corpo, e dos demais objetos materiais relacionados com a sua elaboração simbólica, é possível perceber mensagens que exprimem a concepção destes povos indígenas a respeito de sua cosmologia nativa.

Como veremos adiante, o corpo humano é um destacado vetor na construção da memória, e, portanto, por meio dos objetos envolvidos com sua concepção cultural e ornamentação étnica poderemos perceber elementos atinentes da tradição na cultura material indígena.

A revelação da cultura material que decorre da venda do artesanato indígena é hoje um dado da realidade que se apresenta para a dinâmica de contato entre estes povos com a sociedade envolvente. Neste sistema mercantil temos o encontro de perspectivas distintas, quais sejam aquelas derivadas propriamente do mundo capitalista e que serão mantidas pelo estado nacional que sustenta e regula o mercado, assim como aquelas que derivam mais propriamente da tradição, da cosmologia indígena que organiza e informa a produção dos artefatos que serão levados para o mercado.

ESTADO NACIONAL, PATRIMÔNIO CULTURAL E ETNICIDADE

Nesse momento queremos realçar que as ideologias próprias do sistema mundial ocidental, com suas práticas de relacionamento social e suas políticas institucionalizadas, no que diz respeito aos povos indígenas, são ou foram produzidas por políticas públicas dos diferentes governos, mediante suas variadas e conflitantes práticas administrativas. No entanto, é importante destacar que existem nesse processo as instâncias que se apresentam pela via do contato cotidiano e permanente entre os povos indígenas com as populações envolventes. Este fenômeno se desenvolve e constrói, por meio das diferentes partes envolvidas, agências de relacionamentos que indicamos ser a presença de princípios significantes das diferentes cosmologias em contato.

De um lado temos os princípios operadores da organização da visão de mundo indígena e, por outro lado, o sistema mundial que, de uma maneira direta podemos indicar como sendo o sistema global que sustenta a visão ocidental contemporânea. Para não nos perdemos em generalidades focaremos esta visão global ocidental a partir das instâncias próprias do estado nação e dos princípios norteadores das lógicas de mercado, tal como compreendidos na ótica capitalista.

A partir do foco centrado nas categorias: identidade étnica, patrimônio cultural e cultura material, a produção do artesanato, especialmente na sua dimensão de artefato material étnico constituinte de uma cosmologia indígena, têm uma relação direta com o meio socioambiental que a envolve. O inter-relacionamento promovido pela distinção de um patrimônio

cultural nos remete tanto para a comercialização destes artefatos sob a forma de mercadorias étnicas, quanto para os museus, enquanto instituições veiculadoras de diferentes mensagens evocativas para estes artefatos. Esse contato é também responsável por promover as ações que serão construtoras de novas valorizações simbólicas atribuídas a estes artefatos materiais.

Destacamos para o desenvolvimento desta análise a decorrência do fato que o conceito de patrimônio passa pelo conceito antropológico de cultura. Essa via o faz também se constituir enquanto uma categoria de pensamento (Gonçalves, 2003) e, nessa condição, trata-se de um dos princípios articuladores das construções das identidades étnicas (Farias, 2005).

Temos destacado que as expressões sensoriais, emocionais, sensitivas - ethológicas, ao lado das demais condições próprias do conhecimento objetivo, cognitivas – eidológicas, se apresentam enquanto parâmetros analíticos referenciais para o estudo das cosmologias nativas (Farias, 2008). Ao estabelecer a tensão eidos / ethos de modo a constituir por base a relação ética / estética para o estudo da cultura material, esta articulação se apresenta também na veiculação dos diferentes artefatos materiais produzidos pelas etnias indígenas voltadas para o comércio.

Estes artefatos, enquanto portadores de propriedades simbólicas se prestam a dar maior visibilidade e consistência empírica para um sistema de comunicação intercultural que se oferece nas relações que as etnias indígenas mantêm com as sociedades envolventes. Serão os artefatos materiais indígenas veículos transmissores de uma massa de informação intercultural que nos interessa observar em um contexto englobado pelo estado nação com suas influências das lógicas derivadas do sistema de mercado capitalista.

A partir do momento em que ocorre a apresentação de um artefato étnico material - tanto para o comércio de artesanato indígena quanto para uma exposição museal-, notamos essa interação cognitiva – eidológica-, associada a uma interação sensitiva - ethológica. Tal associação decorre tanto por parte dos agentes produtores do artefato em pauta, quanto por parte dos agentes que vão interagir com a sua exposição. Todos estes sujeitos envolvidos serão co-responsáveis pelas informações a ser destacadas dos artefatos materiais. Existem também, as ações simbólicas que são elaboradas por agentes exteriores – sejam estes os visitantes de uma exposição ou os turistas compradores dos objetos em uma feira. Trata-se de uma percepção que sofre influências de pontos de referências específicos tais como idade,

escolaridade, gênero, entre as demais condições socioculturais dadas. (Farias e Cantagalo 2008).

Tais aspectos são relevantes para a compreensão da dimensão simbólica que incide nos artefatos materiais indígenas. Darão expressividade aos variados sentidos atribuídos pelos distintos sujeitos envolvidos nas diferentes etapas desse processo: a confecção, o uso, a exposição, a venda, a compra. Por estas vias é que se constrói esse campo interativo marcado pelo simbolismo presente na estruturação dos relacionamentos interculturais que nos interessa observar.

A par da sofisticação estética muitas vezes alcançada pelos artefatos materiais produzidos pelas diferentes etnias indígenas, destacamos a dimensão abstrata de *comunicação* presente nestes objetos. Estes se apresentam enquanto veículos para informações interculturais e, por via de conseqüência, objetos de relacionamentos interétnicos. Isto nos leva a discutir o fenômeno decorrente de uma objetificação da cultura e, para embasar essa proposição temos que nos deter sobre as questões que envolvem a questão do patrimônio cultural e mais especificadamente ainda, sobre as questões que envolvem o chamado patrimônio cultural imaterial ou intangível.

Cabe ressaltar que a discussão sobre o patrimônio cultural adota o princípio de "referência cultural", que está associado a grupos identificados, como é o caso inequívoco das etnias indígenas. Dessa forma os sistemas simbólicos que se encontram associados aos artefatos materiais e às práticas culturais que estas etnias produzem e desenvolvem, se encontram ao alcance das leis que o protegem e que derivam, por assim dizer, das suas respectivas diferenças culturais.

Este é um processo incipiente em termos mundiais, mas que tem cada vez mais influência nas políticas de relacionamento que as etnias indígenas estão a desenvolver nas esferas locais, nacionais e globais. As instâncias de contato interétnico com as diferentes representações do estado nação e suas lógicas de mercado capitalista constituem, nesse caso, um campo reflexivo objetivo.

Uma das bases para essa análise deve se apresentar a partir do conflito entre a essencialidade e a necessidade, tal como se prevê nas lógicas do consumo utilitarista próprio das regras capitalistas de mercado. Dado que é no campo socioeconômico que a relação mercantil interétnica se realiza, devemos observar que a produção e a troca dos bens que são concretizadas nesse contato não se apresentam apenas por sua demanda oriunda das

propriedades físicas destes. Antes, os grupos em contato precisam destes bens para se comunicar entre si, do mesmo modo que tais bens irão auxiliar na compreensão do conjunto sociocultural mais amplo que é formado pelas etnias indígenas e pela sociedade nacional que as engloba.

Desse modo sobressaem-se os sentidos simbólicos presentes nos diferentes artefatos materiais indígenas postos em circulação mercantil. A dimensão imaterial do patrimônio cultural vem conferir legitimidade a esta práxis que atua de maneira simultânea nas esferas local, nacional e global. As salvaguardas que garantem esse procedimento sempre serão exteriores, dado que o estado nacional engloba esse processo.

É interessante notarmos aqui uma ponte a ser construída a partir da teoria da fricção interétnica, tal como elaborada por Roberto Cardoso de Oliveira nos anos 60 e 70 na antropologia brasileira. Mas este será motivo para outro artigo já em preparação. De volta ao nosso tema, o objetivo dominante nas práticas de relacionamento interétnico via o consumo de artesanato indígena é uma prática que troca informações sobre a cena intercultural. Isto exige certo controle sobre os "centros de transmissão" (Isherwod B.; Douglas, M. 2004) de modo a selar as fronteiras desse sistema. A troca de bens no mercado interétnico passa também pela elaboração de uma estratégia de organização da produção dos mesmos, de modo a não se excluir, desfigurar ou eliminar o sistema cultural que o concebeu. Daí decorre a referência às cosmologias nativas.

O registro de tombamento de um determinado bem enquanto patrimônio cultural, a par de conferir legitimação pelo estado nação que o engloba em nome do interesse público, necessita de planos de ação de salvaguarda de modo a proteger, estimular e fortalecer as condições de veiculação, circulação, troca e reprodução dos bens protegidos. No Brasil o Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico Nacional, IPHAN, órgão subordinado ao Ministério da Cultura, MINC, se encarrega oficialmente dessas garantias. É importante destacar que o primeiro registro de um patrimônio cultural imaterial no Brasil e que hoje se encontra devidamente tombado no livro dos saberes desta instituição pública, responsável pela salvaguarda do Patrimônio Nacional do estado brasileiro, se originou a partir de uma etnia indígena. Trata-se do grafismo da pintura corporal da etnia waiãpi no Amapá (Levinho, 2003).

As cosmologias indígenas são claros exemplos a respeito da riqueza e da diversidade embutidas na relação: natural/cultural. A diversidade cultural tem como um reflexo espelhado a diversidade biológica, o que se percebe nas

diferentes técnicas de produção e coleta empreendidas pelas etnias nativas. Chernella (1986), por exemplo, analisou o sistema de casamentos das etnias indígenas do Alto Rio Negro e sugeriu que a preferência dos homens pelas mulheres de grupos lingüísticos diferentes está também associada a uma busca pela diversidade de produtos e espécies agrícolas diferenciadas, dado que nesta região as esposas são produtoras agrícolas.

Devemos embasar que da perspectiva do mercado de troca de produtos interétnicos, por exemplo: mulheres por produtos agrícolas, dinheiro por artefatos étnicos; o ponto de vista local do sistema se situa pela via da recepção da cultura globalizada. Sabemos que a circulação de bens culturais se dá em escala mundial e que é parte de um sistema de comunicação. Cabe destacar que, mesmo na condição de receptor de uma cultura globalizada, o indígena que se insere na economia monetária – troca de dinheiro por artefatos étnicos, artesanato-, não é uma instância passiva diante de mensagens unilaterais enviadas por uma fonte emissora. (Warnier, 2000).

A perspectiva nacional não dá conta das diferentes instâncias intermediárias que agenciam esse processo. Estas instâncias são mediadas pelas comunidades locais, pelas lideranças políticas e religiosas, pelos xamãs, pelas escolas, pelos comerciantes locais, pelos turistas, enfim, uma multiplicidade de agentes que vão recolocar, por meio do consumo do bem cultural indígena, o contexto local como sendo a instância reflexiva e avaliativa do impacto decorrente desse contato. A salvaguarda dos bens imateriais, representados pelos sentidos simbólicos embutidos nos artefatos materiais indígenas e nas demais práticas das etnias nativas, vem ampliar a arena em que se realiza a comunicação entre estes diferentes sistemas socioculturais.

Nosso ponto de vista decorre de uma observação em curso que informa serem os povos indígenas agentes conscientes da sua qualidade de portadores de um patrimônio cultural exótico. São conscientes das características particulares deste patrimônio que estão assentadas também na sua imaterialidade. Sobretudo, têm cada vez mais consciência enquanto produtores e proprietários deste patrimônio, mesmo sendo essa uma posição demarcada pelo contexto das relações com as populações envolventes. Os povos indígenas têm reconhecido um espaço específico no conjunto das regras que organizam os relacionamentos entre os diferentes agentes políticos, econômicos e socioculturais que se apresentam em um mercado, que pode ser uma expressão pós- moderna para o estado nacional.

Se trouxermos para esta discussão as instâncias que envolvem o conceito de identidade cultural no mundo contemporâneo, particularmente no que diz respeito à *identidade nacional*, podemos notar seu processo de fragmentação (Hall, 2005) de modo a, primeiramente, ter questionado sua dimensão substantiva. O estado nacional é uma construção cujos processos formativos e normas distintivas, a par de se encontrarem impactadas pelo sistema mundial, se encontram em permanente estado de negociação política, econômica e sociocultural. (Bhabha, 1990).

A CULTURA MATERIAL INDÍGENA E SEUS PROCESSOS DE REIFICAÇÃO

Tomemos como ponto etnográfico inicial a etnia ameríndia Guaiaqui, composta por aproximadamente 900 pessoas. Esta população cultiva em suas tradições um sistema de nomadismo e seu sistema de produção é voltado para a prática da caça e da coleta com uma agricultura incipiente. Habitam a região sul do Paraguai, nas margens do alto rio Paraná e o leste da Argentina próximos da fronteira com o Brasil. São falantes da língua Ache, cuja família lingüística Tupi-Guarani é a mesma dos Mbyá Guarani que também têm o Paraguai e a Argentina como importantes rotas de imigração permanente.

Na análise de Clastres (1978) o cotidiano Guaiaqui se encontra dominado por uma oposição muito clara que é marcada pela esfera sexual. A divisão sexual do trabalho existe e como sempre é complementar, porém, entre os Guaiaqui esta divisão de tarefas em nenhum momento é compartilhada pelos gêneros. Por exemplo, as atividades de limpeza, semeadura e colheita são exclusividades femininas, enquanto que os preparos dos campos para estas atividades são ações restritas aos homens. Devido ao nomadismo, as principais atividades produtivas se encontram na exploração dos recursos naturais, ou seja, os Guaiaqui são ativamente dedicados à coleta dos frutos da floresta e a caça dos seus animais. Com o desmatamento recorrente também nessa região, a prática da coleta ficou bastante restringida. Como decorrência, entre os Guaiaqui as possibilidades econômicas ficaram amplamente reduzidas e as tarefas relacionadas com a produção de sua subsistência praticamente passaram a ser responsabilidade exclusiva dos homens.

As mulheres ocupam funções decisivas no transporte dos bens familiares, na confecção de cestos, dos potes e das cordas para os arcos desses caçadores. Cuidam da vida doméstica com a cozinha e os cuidados com as crianças. Ou seja, estão também muito ocupadas. No campo da produção

econômica os Guaiaqui se encontram em dois grupos dados por uma relação de oposição entre produtores e consumidores. Tal práxis possui uma forma expressa na oposição existente entre o arco e o cesto. Cada um destes objetos é também signo e resume os estilos de vida opostos e complementares que compõem o modo de ser entre os Guaiaqui. Objetos exclusivos e excludentes, o arco e o cesto resumem o sistema de proibições recíprocas: o homem não manipula o cesto e a mulher não toca o arco.

Em seus trabalhos Pierre Clastres (ibid) segue com os desdobramentos e a elaboração analítica dos termos e efeitos dessa oposição. Destacaremos nesse momento o fenômeno decorrente, qual seja a eleição por parte da cultura Guaiaqui dos objetos materiais - arco e cesto, como fontes expressivas dos seus pensamentos presentes em sua memória ancestral.

Para fundamentar esta questão buscamos em Bergson (2006) uma reflexão a respeito dos procedimentos que se encontram na construção da memória e, por conseguinte, da tradição.

A INSCRIÇÃO DA MEMÓRIA E DA TRADIÇÃO NA CULTURA MATERIAL

De acordo com Bergson (id) o corpo quando colocado entre os objetos que agem sobre ele, e os que ele influencia, passa a ser uma espécie de condutor responsável tanto por uma absorção quanto por uma transmissão. Condutor determinado, quando a ação é reflexa, ou condutor escolhido, quando a ação é voluntária. A perspectiva proposta por Bergson é uma referência para discutir a constituição da memória. Isto porque as suas implicações nas ações culturais caminham para uma construção seletiva dos elementos que poderão compor a tradição. Em sua teoria da memória Bergson (ibid) destaca a presença de uma "memória independente" (id) que age como se houvesse um recurso que capacitaria a juntar as imagens tal como foram sendo produzidas e o corpo, ele próprio uma das imagens. Por essa via, o corpo estará sempre envolvido e sendo formulado por seu contexto. E mais, vai ocupar o lugar central na produção da memória, no sentido de que sua espécie reflexiva produz recortes instantâneos no devir.

Cabe destacar que até meados do século passado as sociedades indígenas no Brasil foram estudadas como contraponto para uma questão considerada maior, qual seja a formação da sociedade brasileira (Fernandes, 1975). A partir da segunda metade do século XX as sociedades indígenas no Brasil cada vez mais vão se tornar objeto específico de estudos voltados para

a sua especificidade nativa. A etnologia brasileira tem desde então destacado a tese de que a personalidade das sociedades indígenas sul-americanas, em especial nas terras baixas, residiria em uma dupla dimensão: uma elaboração da construção da noção de pessoa, combinada com uma referência especial à temática da *corporalidade enquanto idioma simbólico focal*. (Seeger *et al*, 1979). Essa discussão acompanha as reflexões levantadas pelo XLII Congresso Internacional de Americanistas, 1976, no qual foi apontada a dificuldade de se aplicarem conceitos clássicos para a Antropologia nos estudos sobre os povos indígenas sul- americanos.

A etnografia Akwen Xerente (Farias, 1990; Silva e Farias, 2000) mostra que por meio da pintura corporal estes indígenas habitantes do centro oeste brasileiro constroem uma referência estrutural na medida em que os padrões da pintura expressos no corpo organizam as distribuições clânicas por entre suas metades exogâmicas. Por meio da observação etnográfica e de sua análise, percebemos que os padrões - traço e círculo-, tal como combinados pelos Akwen Xerente na sua pintura corporal, promovem uma ampla reflexão cosmológica em seus próprios termos

Nossa questão agora é perceber de quais maneiras as sociedades indígenas produzem seus registros materializados da memória, de modo a tornar esses registros características de sua tradição. Isto porque tais registros de uma maneira política e estratégica podem vir a ser convertidos para a classe de patrimônio cultural. Como exemplos, o arco e o cesto, nos termos dos Guaiaqui, o traço e o círculo nos termos da pintura corporal Akwen Xerente, como vimos anteriormente.

De acordo com Bergson (ibid) temos que o passado sobrevive tanto por meio de mecanismos motores que compõem a ação propriamente dita - "lembranças independentes" (id), ou por meio de um exercício do espírito em busca da construção de representações de um passado a ser inserido na condição atual. Nesse caminho é que estamos propondo ocorrerem os mecanismos do processo de reificação cultural presente na relação entre cultura e patrimônio.

Esse processo, para usarmos uma linguagem própria para a compreensão da construção da memória de acordo com Bergson, passa pela "lembrança pura" (id), pela "lembrança imagem" (id) e pela "percepção" (id). Ou seja, a percepção não se dá diretamente pelo contato com o objeto presente. Antes deve estar "impregnada" (id) da "lembrança imagem" cujas interpretações começam a se materializar a partir da "lembrança pura". Isto ocorre de

maneira contínua sem que possamos determinar as fronteiras onde começa e quando acaba cada uma dessas instâncias.

Cabe destacar que um dos perigos da reificação cultural existe quando esse processo de memória seletiva dos objetos se encontra relacionado ao associativismo. Ao supor uma associação entre elementos inertes e descontínuos o associativismo desconsidera a realidade do devir. Nos termos citados, o associativismo toma a imagem rememorada como algo pronto e não considera a dimensão da "lembrança pura". Desse modo, progressivamente destrói a "lembrança imagem". Parafraseando Bergson: imaginar não é lembrar.

Esta é uma reflexão que interessa na medida em que os objetos selecionados para o processo de representação pelas etnias indígenas com suas identidades específicas- o arco e o cesto Guaiaqui, o traço e o círculo na pintura corporal Akwen Xerente - não se encontram destituídos de seu vínculo imemorial- *lembrança pura*, de seu passado- *lembrança imagem*, e de sua contemporaneidade- *percepção*.

Interessa-nos verificar as ações destas etnias no que diz respeito à construção de suas percepções e, por esse caminho, no modo como são construídas as representações de suas identidades pela via dos artefatos materiais. Nos termos referidos anteriormente, trata-se de perceber que o arco e o cesto Guaiaqui, assim como o traço e o círculo na pintura corporal Akwen Xerente, enquanto signos tornam-se também escolhas de representação cultural, ícones da identidade étnica, patrimônios culturais.

Ao considerar a cultura como um sistema simbólico não se constrói a ênfase na sua dimensão prescritiva. A cultura passa a ser entendida enquanto formas de vida que as pessoas realizam cotidianamente e, nesse sentido os seus produtos - os objetos materiais -, por exemplo, não devem dominar os seus produtores. Esse equívoco pode estar na redução dos conteúdos culturais aos seus suportes materiais efetivos que é um dos perigos derivados do processo de reificação.

O conceito de cultura tal como formulado por Herder dá as indicações para evitar boa parte desses perigos. Para este autor, a cultura é uma marca de identidade, mas possui um controle sobre os seus próprios termos, ou seja, é também uma reflexão que os sujeitos fazem de modo permanente sobre seu próprio destino.

As culturas indígenas que por muitos podem ser consideradas em desaparecimento, pelo contrário, estão presentes, ativas e em desenvolvimento.

Nada justifica o "pessimismo ocidental" (Sahlins 1997) que supõe a extinção dos nativos. Estes estão a reinventar o seu passado e a manipular o seu próprio exotismo. Não se trata de negar a agonia dos inúmeros povos que sofreram massacres por meio das doenças e das mais variadas formas de violência, expulsão de suas próprias terras além das outras desgraças que a civilização ocidental proporcionou ao planeta, em especial nas Américas. Nosso foco antropológico é outro e trata de analisar a amplitude deste acontecimento para compreender de quais maneiras as sociedades atingidas souberam fazer tirar da sua "sorte madastra" (id) as suas próprias condições de existência.

De acordo com Boas, por exemplo, "o olho é o órgão da tradição". O mesmo fenômeno é também exemplificado metaforicamente por outra maneira nas palavras de Herder: "o pastor contempla a natureza com outros olhos que os do pescador". Nessa direção os artefatos materiais podem ser percebidos não apenas por suas propriedades objetivas ou cognoscíveis pela percepção dos sentidos. Se fosse dessa forma estaríamos a desconsiderar a existência de uma organização cultural do conhecimento. Para construirmos 'nossa visão' sobre um dado objeto material recorremos também à 'nossa audição'. Nessa proposta a razão se encontra entrelaçada com os sentimentos e associada a uma dimensão imaginativa que é dada pela cultura que, de acordo com a perspectiva que estamos destacando, por ser "toda outra filosofia de História" (Herder) a delega para a dimensão simbólica das práticas.

Desse modo os artefatos materiais para as etnias indígenas têm nos seus produtores os encarregados da sua preservação. No entanto, os sistemas de vida em que se encontram os povos nativos hoje são em muito diferenciados daqueles que existiram nos momentos de apropriação destes bens culturais. Não podemos negar a influência dos reflexos dessas diferenciações nos processos produtivos destes bens. Os próprios produtores nativos re - elaboram essas informações culturalmente, dado que possuem controle sobre suas próprias interpretações. No Brasil em particular, se considerarmos a dimensão do contato com a sociedade envolvente, os povos indígenas encontram-se identificados com o passado pré – colonial. E mais, há uma sensação de dominação hegemônica sobre estes povos que decorre a partir do contato. Por exemplo, de uma maneira completamente absurda, ainda hoje em dia encontramos a constituição primeira e formal do contato conceitualmente imaginada como se fosse um *descobrimento*, unilateral, portanto.

Esse fato gera um espaço de relacionamento marcado por uma ambigüidade. O indígena nativo é representado como um ser extinto, mas que ao mesmo tempo se apresenta enquanto formador da nacionalidade. Cabe perguntar: o arco e o cesto, o traço e o círculo, nessa perspectiva se tornam realidades vivas ou mortas? A partir do entendimento que estes objetos são representativos da identidade étnica é possível estabelecer uma ponte entre esta identidade e a cidadania. Esta será uma qualidade a ser dada pela categoria do patrimônio cultural que, ao se configurar publicamente constrói uma importante via de expressão e organização para as diversas práticas interétnicas de relacionamento (Farias, 2006).

Nossa discussão antropológica da cultura a propõe enquanto um agente articulador das relações de ordenação do mundo em termos simbólicos. Nessa perspectiva, a cultura atua enquanto sistema organizador de referências e marcador das diferenças. Diante das condições objetivas dadas pela inserção das diferentes etnias indígenas nas lógicas do mercado capitalista, existe o risco da instrumentalização do conceito de cultura. Isto pode ocorrer pela via de sua objetificação, pela via da vitimização dos indígenas ou pela via do uso colonialista do conceito da diferença cultural.

Ao colocarem seus artefatos materiais para o consumo no mercado, os povos indígenas estão exercitando uma racionalidade conjuntamente com as dimensões específicas de suas cosmologias. É preciso compreender essa dinâmica de modo a acompanhar quando e como o procedimento de reificação cultural se apresenta, para assim analisar as decorrências deste fato.

A necessidade de ser capaz de escolher racionalmente é uma extensão de um tipo de racionalidade econômica. Mas a racionalidade humana – que não se resume ao sistema ocidental - negocia estruturas de organização na medida em que pode não se submeter completamente. Pelo contrário, recria continuamente seu universo de escolhas (Turner e Bruner, 1986). No campo das experiências objetivas existe um grande quadro de referências dado pela presença ativa das cosmologias indígenas nesse processo, e que permitem a criação e a recriação permanente das interpretações.

O patrimônio cultural assume uma posição estratégica nesse cenário de relacionamento interétnico dado que é uma categoria capaz de se transformar enquanto um vetor do relacionamento intercultural. Intrinsecamente pode vir a promover uma espécie de síntese para o encontro de culturas. A categoria patrimônio cultural, na sua dimensão historicizada, nos remete ao estado moderno pós- revolução francesa. A sua trajetória especialmente política e

institucional se constitui a partir deste contexto mas o conceito de patrimônio, que inicialmente nos remete à idéia de propriedade, se tornou mais complexo dado que hoje não mais se aprisiona na sua dimensão monumental originária, ser *pedra e cal*.

Patrimônio enquanto categoria cultural alcança outros formatos como, por exemplo, a sua caracterísitca de imaterialidade, o que nos remete à questão dos direitos étnicos culturais nativos. Ou seja, na medida em que são protegidos os conhecimentos indígenas tradicionais, será preciso contribuir para a proteção desse conhecimento na sua versão concretizada pelas diferentes etnias que, nesse duplo aspecto- o saber tradicional e sua materialização- ainda carecem de reconhecimento.

Por esse caminho, as múltiplas etnias indígenas que se encontram representadas nos diferentes territórios demarcados como nacionais, encontram na questão do patrimônio cultural um importante e vigoroso canal de expressão para suas singularidades. Este processo pode ocorrer tanto pela perspectiva do mercado de consumo dos artefatos materiais étnicos, quanto pela via da proteção dos saberes tradicionais.

Nessa direção é que o patrimônio cultural se apresenta enquanto uma das formas de política cultural inclusiva para os povos indígenas. Os objetos que são ou foram produzidos pelas diferentes etnias estão também contribuindo para o processo de preservação de uma memória que, nesse caso se estabelece enquanto uma relação 'passado-presente'. É preciso considerar, no entanto, que da perspectiva indígena as formas de ter um patrimônio reconhecido, seja pelo seu comércio ou seja pela musealização, podem se realizar na mesma dimensão que um rito. Essa reconstrução - sacralização dos objetos - confere a eles novos significados, ou seja, ao mesmo tempo em que preserva, transforma. E esta é uma ação cultural.

A importância dos artefatos materiais está também nessa questão: porque o produtor e o coletor do objeto viram nele um dado qualitativo a ponto de selecioná-lo para a exposição e/ou para a compra? Surgem novos campos de relacionamentos entre produtores, coletores e usuários. A produção dos artefatos materiais pelas etnias indígenas assim como seus significados obedecem a novas fruições.

Estes são problemas para a prática dos tombamentos em patrimônio cultural indígena e também para a sua musealização. O patrimônio cultural possui um lugar proeminente no que diz respeito às identidades nacionais, regionais e locais. Especialmente diante do contexto da globalização é

possível perceber o realce desta categoria no que diz respeito à formulação das políticas culturais. Em muitos casos o patrimônio cultural vem associado à sua dimensão material e, por essa condição configura um sentido de permanência em um mundo marcado por mudanças e transformações cada vez mais rápidas e intensas. Assim, a idéia de patrimônio se associa às idéias de preservação e de continuidade, no sentido de manutenção de uma herança que foi recebida e que por ter seu valor reconhecido deve ser enaltecida e resguardada. Porém o arco e o cesto, assim como o traço e o círculo, tal como vimos anteriormente, ampliam seu campo de significação dado que atendem também as novas estratégias indígenas autoconscientes de suas políticas de relacionamento interétnico.

O COMÉRCIO DOS ARTEFATOS ÉTNICOS MBYA GUARANI

Vejamos agora um estudo de caso mais particularizado, de modo a construir um foco na comercialização dos artefatos materiais produzidos pelos Mbya Guarani da aldeia Boa Vista no litoral do estado de São Paulo, Brasil.

Segundo Ladeira (1992, 2007), cujos trabalhos são referência para os estudos entre os Mbya Guarani contemporâneos do estado de São Paulo no Brasil, Guarani é uma denominação étnica que envolve os Mbya, os Kaiowa e os Nãndeva. Os Guarani mantêm uma unidade lingüística e cultural, constituindo-se numa das maiores etnias indígenas do Brasil. Possuem estratégias adaptadas às novas realidades decorrentes do seu relacionamento com as diferentes frentes da sociedade nacional. A população Guarani no Brasil é estimada em torno de 34.000 pessoas: Kaiowa - 18.000 a 20.000; Ñandeva - 8.000 a 10.000 e Mbya - 5.000 a 6.000 (Ladeira 2003).

Os Guarani tem ocupado por séculos grandes extensões de territórios no Sul do Brasil, na Argentina, no Uruguai e no Paraguai. Hoje, com a exceção feita ao Paraguai e ao Uruguai, em que ainda não foi possível o acesso a registros confiáveis, ocupam áreas de extensão reduzida em pequenas reservas ou aldeias. No Brasil estão presentes nos estados de São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

Entre os Guarani, os Mbya interpretam a região litorânea como parte de seu mundo ancestral. Os elementos da natureza como a mata, o mar e as serras, constituem um lugar idealizado. Nesse sentido a diversidade e os recursos naturais próprios desse eco sistema inspiram sua cosmovisão.

Os Guarani ocuparam uma grande extensão do litoral brasileiro compreendido entre Cananéia, no estado de São Paulo e o Rio Grande do Sul. A partir desta faixa litorânea se voltaram mais para o interior até alcançar os rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Entre os viajantes e missionários que, ainda no século XVI, foram testemunhas de uma cultura até então com pouco contato, destaca-se Jean de Lery, discípulo de Calvino que em 1555 empreendeu uma viagem ao Brasil.

As suas atividades básicas de subsistência são a caça e agricultura, e, neste sentido, os Mbya habitam, sempre que possível, as áreas próximas das florestas. Os grupos que hoje vivem no interior do Estado de São Paulo foram obrigados a reduzir sua atividade de subsistência à agricultura e ao trabalho assalariado fora das reservas, dadas a impossibilidades de conciliar práticas de caça e coleta nos espaços reduzidos das atuais reservas indígenas.

No litoral do estado de São Paulo os Mbya dispõem na serra do mar, de mata para a caça, rios para a pesca e também reservas naturais para a extração de palmito. Alem disso cultivam banana, mandioca, milho e feijão. Mas o seu principal meio de subsistência deriva da venda de artesanato.

A venda do artesanato foi incorporada pelos índios, como um resultado da influencia do "juruá" (branco), que tem manifestado interesse mercantil pelas peças que, até então, seriam destinadas para uso próprio no cotidiano ou nos rituais. Artefatos como o arco e a flecha, utilizados para a caça, assim como os cestos usados para guardar os alimentos colhidos do próprio cultivo e da coleta, tornaram-se objetos de comercialização.

Para a produção do artesanato grande parte da matéria-prima utilizada é retirada da mata atlântica onde se encontra a área demarcada da aldeia. A mata é essencial para os Mbya, que procuram respeitar os recursos encontrados na natureza por meio de práticas de preservação que respeitam as épocas ideais para os ciclos da colheita. Na busca de taquaras para o artesanato, por exemplo, mesmo quando as encontram em lugares mais próximos da aldeia, buscam um lugar que seja mais apropriado para a retirada de modo a preservar o ciclo natural da reprodução silvestre.

De maneira similar ao que informa a etnografia de Ladeira (2003), Aoky (2007) observou o artesanato como uma atividade que implica várias etapas do trabalho entre os membros de uma família nuclear. O produto resultante deste trabalho é um bem que pertence à família nuclear em todos os seus aspectos, da sua produção até a realização do valor econômico a ser correspondido pela venda. A família nuclear é a responsável por todo

o processo produtivo: coleta e corte de matéria-prima, quando observam o calendário lunar, a qualidade do material seja este natural ou artificial, a confecção do artefato, assim como a estipulação do preço de venda. Todas estas tarefas, da produção à comercialização, são distribuídas entre os membros da família nuclear segundo critérios de idade, sexo e aptidão.

A produção do artesanato também se insere na dinâmica de intercâmbios de matéria-prima e de peças entre as diferentes famílias nucleares da aldeia. A autonomia e o controle que os Mbya mantém sobre desta atividade garantiu a sua incorporação no conjunto das práticas tradicionais. Todavia, separam os artefatos de uso doméstico, daqueles de uso ritual, que não se confundem com os que são produzidos para a venda.

Embora algumas peças possam apresentar cores naturais, o artesanato Mbya se transformou e atualmente incorpora novas cores industrializadas, Os desenhos do artesanato são originalmente inspirados na natureza. Como exemplo, os desenhos dos paus-de-chuva, que reproduzem estrelas, folhas e troncos das árvores e das palmeiras.

É prática comum entre os Mbya a criação de galinhas, que se destinam tanto para a alimentação quanto para a produção dos artefatos, dado que é muito freqüente a estocagem das penas que, após um processo artificial de coloração serão utilizadas nos diferentes objetos como adorno. Do mesmo modo, a arte tradicional passou a apresentar inovações, como por exemplo, as esculturas feitas em madeira com suas pinturas.

Os homens fabricam armas como o arco e a flecha, o tacape, a lança, a machadinha, assim como são eles que confeccionam os cocares e os instrumentos musicais como a flauta e o chocalho. As mulheres se especializam na confecção de colares, brincos, pulseiras, leques, bolsas e cestos.

Segundo Pissolato (2007) a venda de artesanato além de ser um dos meios mais significantes para obtenção de dinheiro para os Mbya, representa uma alternativa econômica capaz de adequar-se a formas variadas de organização do trabalho pelo parentesco. A produção da subsistência encontra-se orientada fundamentalmente pelo parentesco e, hoje em dia o sustento econômico familiar seria impraticável sem a participação do "juruá" (branco). Atualmente a presença do juruá e do seu dinheiro são representados pelas cidades com seus turistas e tem grande influência nos alimentos consumidos pelos indígenas cuja capacidade de aquisição provem do mundo dos brancos. Entre os alimentos comprados estão o feijão, o trigo, o fubá, o arroz, o macarrão e o café.

O artesanato é uma atividade que exige habilidades especificas e uma disposição que nem todos possuem dado que demanda grande dedicação para a coleta e preparação do material - taquaras, paus de embaúba, cipós, sementes-, sem contar as habilidades estabelecidas para a feitura das peças. Esta atividade, que em muitos momentos é a principal fonte de dinheiro para as famílias nucleares, reúne homens e mulheres, adultos jovens e maduros, que, sentados nos pátios ou nas varandas de suas casas, tecem cestos – ajaka - com tiras de taquaras. As taquaras na maioria são tingidas com anilina comprada na cidade. Também fazem esculturas de diferentes animais que são produzidos em miniatura e nas quais desenham - mbopara: grafar, escrever - com ferros levados ao fogo como na técnica da pirografia.

Produzem os paus-de-chuva - yvyra piriri-, os chocalhos de cabaça - mbaraka miri-, todos estes enfeitados com penas de galinha que são tingidas com cores artificiais e industrializadas. Produzem ainda pequenas zarabatanas, arcos e flechas que são ornamentados com detalhes tecidos nas taquaras assim como montam colares - mbo'y - com sementes colhidas no mato ou com miçangas compradas na cidade.

O artesanato é uma atividade que acompanha o ritmo diário das casas. Na maioria dos casos é a atividade que tem representado uma estratégia de subsistência para as famílias nucleares que se comportam como unidades de produção. Por essa via, tanto a produção quanto a comercialização seguem uma racionalidade econômica que visa a autonomia em relação a um grupo mais amplo de parentesco. Na cidade, os artesãos formam um conjunto que se visualiza a partir de uma seqüência de panos estendidos no chão em que eles depositam as peças para a venda, ao longo de uma mesma rua. A tendência é ocorrer certa concentração dos moradores de cada aldeia em um mesmo ponto.

Duas orientações parecem estar presentes no uso do dinheiro arrecadado a partir dessa comercialização. Em primeiro, este parece ser pensado efetivamente como meio de satisfação de vontades. O dinheiro é para gastar. Pissolato (id) comenta que o uso do dinheiro não é um acréscimo material em si, para o qual não há um investimento real na prática, mas a efetivação de uma transação, uma espécie de troca. Existe uma tendência para a autonomia econômica das famílias nucleares, que, enquanto permanecerem na aldeia, contudo, não se desligam do núcleo do cacique, para o qual convergem as decisões com efeitos mais coletivos.

Schaden, (1969) considerou que esta produção estaria afetada por processos aculturativos, o que fez introduzir formas de trabalho, produção e consumo que tomam por base o indivíduo e desorganiza o modo de economia coletiva tradicional Sem perder de vista a transformação produzida pela adoção de novas atividades e de diferentes formas de obtenção de gêneros de consumo, é possível considerar que as experiências com os frutos de trabalhos individuais, sejam ou não remunerados, não implica imediatamente no consumo baseado em interesses individuais.

Salários podem ser incorporados na economia do grupo doméstico sem que ocorra uma equivalência imediata entre produção e consumo. *Trabalho,* para os Mbya é uma palavra adotada do português que possui significado amplo com variadas categorias Pode se referir aos serviços feitos na venda de objetos ou às atividades voltadas para a obtenção de alimentos ou de dinheiro que possa comprá-los.

Existe o *trabalho próprio do guarani*, como por exemplo, o trabalho do pajé. Há o *trabalho para a comunidade* que é uma forma de referência atualmente de uso muito comum entre os Mbya. É aplicada para as atividades que se definem pela participação em *projetos voltados para a comunidade*. Este tipo de trabalho tanto pode se referir às roças e às criações *comunitárias*, quanto às tarefas de representação da aldeia em reuniões, ou ainda à função de professor na aldeia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos problemas do conceito de cultura está na definição dos limites de sua eficácia prática. Esse foco nos estudos culturais se dá na reflexão sobre as diferenças e não sobre a sua construção realizada ao modo de um objeto com características permanentes e imanentes. As culturas que supostamente estariam em desaparecimento, pelo contrário, estão presentes, inventivas e proliferam em todas as direções. Reinventam seu passado na medida em que manipulam seu próprio exotismo. (Sahlins, 1997).

Com essa perspectiva proposta, as culturas indígenas não se encontram perdendo suas raízes e suas originalidades. Ao ser conduzido por meio das experiências e das ações dos próprios indígenas, a acepção do patrimônio cultural confere aos artefatos materiais destes um mecanismo de fixação neste campo de dinamismo cultural marcado pelos processos de transformação de modo a realçar e fortalecer a sua identidade étnica. A produção e a venda do

artesanato, tal como são realizadas pelos Mbya Guarani na aldeia Boa Vista - SP, hoje em dia, são exemplos claros desta assertiva.

Os direitos culturais indígenas são decorrência direta do reconhecimento da existência de um patrimônio cultural material e imaterial. Apresentam-se sob a forma de propriedade intelectual, determinam a proteção dos conhecimentos e das formas de expressão das etnias indígenas e estão associados aos saberes tradicionais. Esta é uma especificidade que é dada pelo reconhecimento da etnicidade indígena.

É possível analisar a comercialização do artesanato indígena enquanto uma transformação do real em objeto de desejo, ou mesmo, enquanto uma busca de coerência projetada em dimensões ausentes. Para tanto basta contrapormos as condições de vida reservadas para as populações indígenas no cenário nacional. Esta análise se confirma a partir da constatação das distâncias e das incongruências que existem entre os signos que são esses artefatos materiais étnicos e o que eles simbolizam enquanto referências da presença das etnias indígenas no imaginário nacional.

O contato interétnico é também promovido pela comercialização do artesanato indígena. Enquanto um campo social, se considerarmos todos os atores envolvidos como sujeitos da ação, o contato interétnico decorrente desta atividade tem regras que não necessariamente se resumem às dimensões mercantis próprias do sistema econômico característico do estado moderno, o estado nacional.

A partir da perspectiva sugerida pela dádiva (Mauss) temos que as regras de fundação das sociologias em contato são multifocais, paradoxais e interdisciplinares, ou seja, assim como existem as regras próprias da economia, da política e do social advindos da lógica capitalista ocidental, os relacionamentos interétnicos possuem na dádiva – dar, receber, retribuir - um sistema anterior a todos os demais. As regras que organizam as práticas de relacionamento interétnico, em especial aquelas que possuem uma expressão mercantilizada, são geradas a partir de uma obrigação mútua que decorre dos movimentos envolvidos com essa tríade, em particular se nos referenciamos a partir da perspectiva indígena em que a troca é a condição primeira da existência dos vínculos sociais.

A economia, a política e a sociologia dos estados nacionais possuem suas regras próprias, mas estas não podem ser estabelecidas como sendo as regras de fundação do convívio social interétnico. Antes, esta relação pode estar fundamentada em uma condição mais universal e abstrata, que

se fundamenta no princípio da reciprocidade. Nessa direção, a categoria patrimônio cultural, especialmente no que diz respeito às suas políticas nacionais de preservação e do reconhecimento dos direitos culturais, ganha novas dimensões ao se aplicar junto às etnicidades indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aoki, Renato Fulisaki. (2007). *Uma antropologia do consumo étnico: estudo bibliográfico dos Mbyá Guarani do estado de São Paulo e a comercialização de seu artesanato*. Relatório de Iniciação Científica. FAPIC- PUC – Campinas, Brasil.

Bhabha, Homi. (2003). *O local da cultura*. Editora UFMG Belo Horizonte. Brasil.

Bergson, Henri. (2006). *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Martins Fontes, São Paulo. Brasil.

Clastres, Pierre. (1978). *A Sociedade contra o Estado*. Francisco Alves, Rio de Janeiro. Brasil.

Chernella, Janet. (1986). *Os cultivares de mandioca na área do Uapês*. In: Ribeiro, B (org.) *Summa Etnológica Brasileira*. Volume 1. Editora Vozes. Rio de Janeiro. Brasil.

Douglas, Mary; Isherwood, Baron. (2004). *O Mundo dos Bens. Para uma antropologia do consumo*. Editora UFRJ. Rio de Janeiro, Brasil.

Farias, Agenor José Teixeira Pinto. (1990). *Fluxos Sociais Xerente. Organização Social e Dinâmica da relação entre as aldeias*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP. São Paulo, Brasil.

________________________. (1996). *Um cenário Jê-amazônico: exercício de uma leitura configurativa*. Tese de Doutoramento. FFLCH/USP, São Paulo, Brasil.

________________________. (2005). *"Patrimônio cultural e preservação: agentes formativos e políticas públicas"*. Trabalho publicado em versão digital pela *VI Reunião de Antropologia do MERCOSUL*, Montevidéu, Uruguai.

________________________. (2006). *Identidades, Fronteiras e Políticas de relacionamento: O Patrimônio Cultural*. Trabalho publicado em versão digital pela 25ª Reunião Brasileira de Antropologia Goiânia, Goiás. Brasil.

________________________; Cantalago, Denise. (2007). *Museus: Os objetos e suas representações*. Relatório de Atividades FAPIC. NuPEx-CCH, PUC-Campinas.

________________________. (2008) "Transformazione e continuità: cosmologia e cultura materiale nel contesto etnológico Jê". *Amazzonia*

Indigena. A cura di Gerardo Bamonte, Paride Bolletin. Bulzoni Editore. Roma. Itália.
Fernandes, Florestan. (1975). *Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil. A investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios* São Paulo, Brasil.
Gonçalves, José Reginaldo Santos. (2003). "O Patrimônio como categoria de pensamento". *Memória e Patrimônio Ensaios contemporâneos*. Regina Abreu, Mário Chagas (orgs) DP&A editora, FAPERJ, Uni-Rio, Rio de Janeiro, Brasil,
Hall, Stuart. (2005). *A identidade cultural na pós modernidade*. DPA Editora, Rio de Janeiro, Brasil.
Ladeira, Maria Inês. (1994). *Os índios Guarani Mbya e o complexo lagunar estuarino de Iguape* - Paranaguá, Centro de Trabalho Indigenista, São Paulo. Brasil.
______________________ y Guarani Mbya. Disponible en: http://www.socioambiental.org/pib/epi/guaranimbya/mbya.shtm Acesso: 15 de fevereiro de 2009.
Levinho, José Carlos. (2003). "Kusiwa, arte gráfica: patrimônio cultural do Brasil. Certificado". *Memória e Patrimônio Ensaios contemporâneos*. Regina Abreu, Mário Chagas (orgs) DP&A editora, FAPERJ, Uni-Rio, Rio de Janeiro, Brasil.
Pissolato, Elizabeth. (2007). *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Editora UNESP: ISA; RJ: Nuti, São Paulo, Brasil.
Sahlins, Marshall. (1997). "O "pessimismo ocidental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção". *Mana, 3/1*, PPGAS - UFRJ. Rio de Janeiro, Brasil.
Seeger, A., Matta, Roberto Da; Viveiros de Castro, E. (1979). "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional NS*. Nº 32 Rio de Janeiro, Brasil.
Silva, Lopes Aracy; Farias, Agenor José Teixeira Pinto. (2000). "Pintura Corporal e Sociedade: Os partidos Xerente". *Grafismo* Indígena. *Estudos de Antropologia Estética*. Vidal, L. (org.) Stúdio Nobel/ EDUSP/FAPESP. (2ª ed.). São Paulo, Brasil.
Schaden, Egon. (1969). *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: USP, Brasil.

Turner, Victor e Bruner, Edward. (orgs.) (1986). *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press. USA.

Warnier, Jean-Pierre. (2000). *A mundialização da cultura*. EDUSC Bauru, São Paulo, Brasil.

LA GESTIÓN ESTATAL DEL PATRIMONIO PARA EL DESARROLLO DE LOS SECTORES POPULARES EN LA QUEBRADA DE HUMAHUACA (NOROESTE ARGENTINO)

Elena Belli
Ricardo Slavutsky

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar algunas consecuencias prácticas de las políticas estatales (nacionales, provinciales y municipales) basadas en programas de gestión patrimonial como fundamento para un desarrollo sustentable que mejore las condiciones de vida de la población en general en el Noroeste Argentino, en especial en las zonas altas que incluyen la Quebrada de Humahuaca, en la Provincia de Jujuy.

Por gestión patrimonial entendemos un conjunto de procesos a través de los cuales se generan acciones referidas a un espacio territorial determinado que tienden a su reordenamiento y por lo tanto, la utilización de los diferentes recursos existentes o potenciales, esto es a su valorización en términos culturales y/o medio ambientales y económicos.

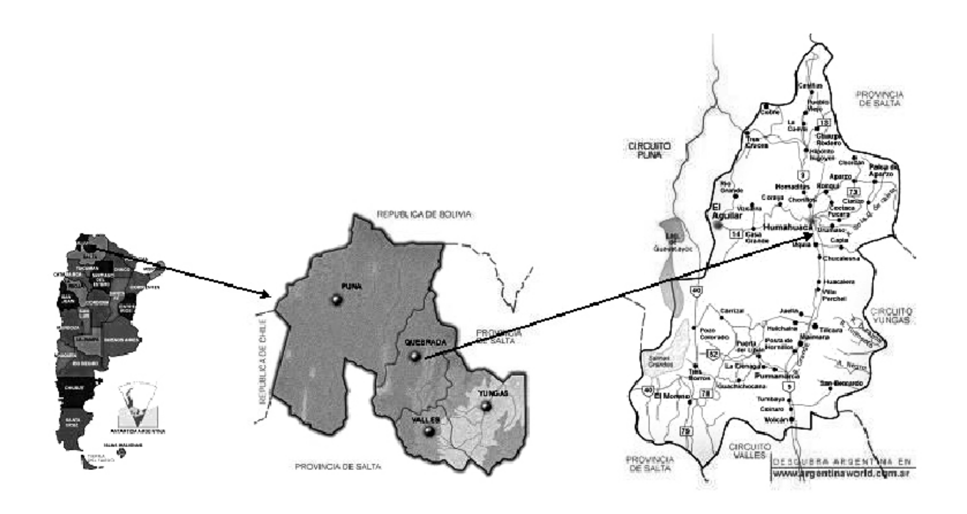
Estos procesos deberían incluir múltiples aspectos (infraestructura, protección ambiental, producción cultural, participación ciudadana, normativas, planes de manejo, sustentabilidad, desarrollo productivo, etcétera) que tendrían que articular diversos intereses en pro del bienestar común y la calidad de vida de la población, bajo una metodología participativa, intercultural y consensuada.

En los últimos años, la conceptualización de patrimonio fue transformándose gradualmente. El punto de partida estuvo en la Historia del Arte como registro que incluía un conjunto de bienes, como producciones

humanas que debían ser conservadas y puestas en valor para las generaciones futuras. Esta construcción del patrimonio fue criticada por su eurocentrismo y elitismo, que reificaba las producciones simbólicas de las sociedades no occidentales, para inscribirlas en una historia única y evolutiva, cuyo punto culminante era la "civilización" occidental. Si bien estas críticas tienen ya varias décadas, en los últimos años el desarrollo de los Estudios culturales contribuyó en forma contundente a la deconstrucción de este tipo de conceptualizaciones, a partir de la obra de Said (1990), Orientalismo.

En verdad, este movimiento intelectual fue parte del conjunto de transformaciones que se produjeron en el mundo después de los setenta y que devinieron en las formas actuales de organización de la política, la economía, la sociedad y la cultura, que al mismo tiempo que globaliza –acelera los tiempos y acorta los espacios-, da lugar a movimientos sociales de minorías, refuerza lo local, fragmenta, destotaliza, e impone formas, a la vez sutiles y brutales, de dominación.

Acorde a estas "nuevas" realidades, el concepto de patrimonio fue ampliándose para ponderar las formas culturales vivientes, denominadas también intangibles o inmateriales, que intentaban dar lugar a la diversidad cultural, tomar una forma más "democrática" y participativa. La mayor parte de la legislación internacional y los Acuerdos y recomendaciones de la UNESCO están concebidos desde esta lógica de preservación de las culturas en su especificidad y que asumen como propia los gobiernos. Nuestra experiencia e investigaciones tienden a demostrar que estas metas enunciadas en los Programas oficiales, independientemente de la intención de algunos funcionarios, quedan rápidamente subsumidas bajo la lógica de la vieja y refutada teoría del "derrame" del desarrollo que generarían las inversiones.



Sin embargo, la legitimación de esta "política del reconocimiento" (Taylor, 1993) de las diferencias carece de una metodología que prescriba un modo "correcto" para garantizar los derechos a la diferencia cultural, étnica, social, sexual, de genero, etcétera, sin vulnerar otros, y por otra parte, tiende a fragmentar la lucha social en un conjunto de pequeñas reivindicaciones de minorías.

Pero, lo que es más complejo aún, es que este conjunto legitimado de discursos (incluso algunos con fuerza de ley) conservan una distancia más que prudencial en su puesta en práctica.

En efecto, cuanto más periférico es el territorio donde se deben aplicar los derechos de minorías, mas dificultosa es su "operatividad" y los discursos legitimados aparecen insertos dentro de un sistema de relaciones sociales y textuales, que travisten su intención originaria. Por ejemplo, la operatividad del Convenio 169 de la OIT dentro del Proceso de Regularización de Tierras para los Aborígenes en la provincia de Jujuy, se debe "ajustar" a la ley de Colonización provincial cuyo responsable es el Instituto de Colonizaciones, contrario a la entrega de tierras en comunidad. [1]

---

1 El 12 de diciembre de 1997, la legislatura provincial aprobó la ley 5030, que ratificó la firma del Convenio de regularización de tierras entre la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación y la Provincia de Jujuy. Establece un régimen mixto que permite tanto la entrega individual de tierras acorde a la ley de Colonizaciones, como en forma comunitaria aludiendo al Art. 75 inciso 17 y la leyes de creación del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y de ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Se incluyó al Ministerio de Economía en la Comisión

Es en estos territorios periféricos las políticas patrimonialistas emergen con un nuevo "significante amo" (Zizek, 2004): el desarrollo turístico. Aquí, la preservación y la puesta en valor de las producciones simbólicas, se aleja tanto del significado clásico y eurocentrista, como del más novedoso y participativo, para favorecer la mirada sobre el territorio como si se tratara de una mercancía, puesta al servicio de los consumidores.

En este sentido, la valorización que produce la gestión patrimonial "real" en el NOA pasa a formar parte, en buena medida, de circuitos financieros y económicos extralocales, que profundizan las desigualdades e introducen nuevos factores de conflicto tanto en la dimensión socio económica, como en la formación de las subjetividades.

Sin embargo, los conflictos entre los distintos agentes se expresan en la disputa por los recursos entre las organizaciones civiles y el estado, que redundan en expresiones directas como cortes de ruta para solicitar la entrega efectiva de tierras, la exigencia de las organizaciones de líneas crediticias blandas, el reclamo de participación efectiva en la elaboración de los instrumentos jurídicos, etc. Efectivamente, cada uno de los sectores produce sentidos en los procesos de interacción e interpreta y significa el discurso y las actuaciones de los otros. Dos conceptos clásicos para definir las situaciones de interculturalidad son desigualdad y diferencia: quienes enfatizan la dimensión cultural apelan al concepto de diferencia poniendo de relieve factores identitarios que funcionan como rasgos diacríticos a la manera de Barth F. (1976), suelen ser posiciones típicas de grupos indigenistas que operan a nivel etnopolítico en el reclamos de derechos. Es también un recurso de los grupos occidentalistas (Mignolo W. 2000) que recrean posiciones coloniales para destacar su hegemonía y poder político – económico, lo vemos jugando en la producción de estigmas y en la demarcatoria de grupos discriminados. Se fundan en las dicotomías clásicas del pensamiento moderno: civilización – barbarie, atrasado – moderno, desarrollo – subdesarrollo, etc. Cuando las

---

Interministerial de Coordinación y Control de Gestión, creada por el Decreto Nº 3059, así como al Instituto Jujeño de Colonización que formará parte de la Unidad Ejecutora Interdisciplinaria. Esta ley produjo incertidumbre por que se consideraba que podía trasladar el conflicto al interior de las comunidades, en las que se expresan más nitidamente los intereses particulares de los grupos domésticos y familiares. Suscitó la oposición de las organizaciones indianistas: "Nos han impuesto una reglamentación, que condiciona nuestros derechos, que nos roba de nuestros territorios reservas de mineral que ni siquiera han sido solicitadas por nadie, nos quiere robar zonas para el turismo, zonas para la industria, nuestros antigales, nuestro patrimonio arqueológico, mintiendo como que nosotros nos oponemos al desarrollo, cuando en realidad eso no es así y no tiene nada que ver con la titulación de nuestros territorios.
Sólo nos quieren reconocer las tierras que ellos creen que "necesitamos" con un criterio economicista productivo impuesto, ajeno, para beneficiar a terceros" (Documento de las organizaciones indígenas de la provincia y de las comunidades aborígenes kollas y guarani).
La cuestión del control del patrimonio se inscribe en estos mismos términos y las demoras en la aprobación de la ley sólo es una forma de retrasar el conflicto, y permitir el avance de la privatización de los bienes y espacios patrimonializables.

organizaciones indianistas[2] apelan a la diferencia producen señalamientos culturalistas que apuntan a la recuperación y reconocimiento como naciones o pueblos con rasgos enumerables y un territorio que se adscribe de suyo, o el reclamo de legislación específica para grupos especiales.

Aquellos que ponderan las dimensiones económico-sociales apelan al concepto de desigualdad para destacar la posición estructural de los agentes, aquí las oposiciones toman la forma de: proletarios-capitalistas, trabajo–capital, subsunción indirecta (Stoller, 1987; Godelier, 1987) –trabajo asalariado. Hemos visto cómo las empresas y las instituciones estatales tienden a representar a los sectores más pobres con una escala de pobreza diferencial según el capital simbólico con que cuentan produciendo oposiciones con la meta de fragmentar el campo (Criollos *versus* Aborígenes; peones asalariados *versus* trabajadores temporarios o informales; desocupados *versus* ocupados, argentinos *versus* Bolivianos), y distinguir tipos y estilos de demandas, formas organizativas, estipulando mecanismos de control del riesgo y formas de disciplinamiento estandarizadas.

Las consecuencias prácticas se traducen en las políticas de gestión de cada sector, y recoge el carácter heterogéneo de cada uno de ellos. Justamente, este argumento es el que dificulta, cuando no inhibe, los tratamientos dicotómicos y se ha mostrado poco fecundo en el análisis de los procesos contemporáneos, donde desigualdad y diferencia se juegan simultánea y contradictoriamente, y en los distintos sectores hay un proceso dialéctico que se traduce en la apropiación de sentidos, significados y prácticas del otro.

En esta cuestión se combinan dimensiones estructurales, dimensiones típicas del sistema, colectivos sociales que escapan a las normas del sistema e interpelan su estabilidad, acciones y actuaciones de individuos que tienen efectos no deseados o previstos por el sistema, emergencia de nuevos capitales como el patrimonial que implica la valorización de bienes y creencias en los sectores que ocupan las posiciones más pobres –en cuanto a capitales- dentro del sistema, y por último la intersección de intereses entre posiciones divergentes.

2 Distinguimos organizaciones indianistas de políticas indigenistas, siguiendo el pensamiento de Barré M. Ch. (1998): las primeras remite a las organizaciones de base étnica que despliegan políticas identitarias por la efectivización de sus derechos. Las segundas representan las políticas externas, especialmente la gestión estatal sobre los pueblos indígenas.

LA PROVINCIA DE JUJUY Y LA GESTIÓN PATRIMONIAL: EL TURISMO COMO PERSPECTIVA

Jujuy es una provincia de las consideradas como menores dentro de la organización administrativa del Estado Argentino, donde viven aproximadamente seiscientas cincuenta mil personas, con algunos indicadores de condiciones de vida alarmantes.

Más de la mitad de la población se encuentra por debajo de la línea de pobreza y casi dos tercios está afectada por algún índice de privación material (Instituto Nacional De Estadística y Censo, 2006). Si bien la tasa de desocupación está cerca del 8% en las cifras oficiales, se encubren 85000 planes sociales y aproximadamente 50000 empleos públicos.

Esta situación es el resultado de:

1. El desarrollo del capitalismo en la provincia que se produjo en base a la instalación de grandes enclaves agroindustriales y mineros, sostenidos en un sistema de subsunción indirecta que mantuvo como mano de obra cautiva a la población indígena campesina a través de métodos coercitivos.
2. La estructura de la propiedad de la tierra que combina un alto grado de concentración en pocos propietarios en las áreas productivas de los valles cálidos con un sistema de posesión centenaria de tierras fiscales y propietarios absentistas, en su mayoría con títulos cuestionados por los habitantes locales, en las zonas de baja productividad de las tierras altas.
3. Un sistema político basado en el estado patrimonialista en manos de una élite compuesta por un número reducido de familias, cuyos miembros ocupan cargos en los distintos poderes estatales y en los partidos políticos.
4. La progresiva preponderancia del sector terciario de la economía en detrimento de los sectores productivos, sobre todo desde comienzos de los 90 con la privatización de Altos Hornos Zapla (empresa estatal que dependía de Fabricaciones Militares y producía acero), el cierre de Mina Pirquitas (empresa privada productora de plata, plomo y cinc), y la crisis o tecnificación de los Ingenios Azucareros.
5. Una población pluriétnica y pluricultural donde priman las prácticas discriminatorias, bajo el manto de un discurso integrativo

que tiene como emblema la jujeñidad y la defensa de lo autóctono y lo tradicional.

Estas características de fuertes desigualdades y la existencia de mecanismos de control y manipulación, no fueron obstáculo para que se desarrollaran importantes movimientos sociales y sindicales, encabezados por el Frente de Gremios Estatales, y la Central de Trabajadores Argentinos que tomaron las reivindicaciones de las minorías étnicas y de género. En los últimos años el fortalecimiento de la organización y movilización de los pueblos indígenas en reclamo de la devolución de las tierras, y en los grupos más radicales la demanda de autonomía rompió con el dominio excluyente de los sectores hegemónicos. Debemos señalar que los cambios en la Constitución Nacional (1994) reconociendo la preexistencia de los pueblos originarios y la Adhesión de Argentina al Convenio 169 de la OIT, facilitaron el paso de una resistencia invisible, a las expresiones públicas y organizadas de los pueblos. La presencia de ONG (Organizaciones no gubernamentales) ambientalistas y de desarrollo ha contribuido al fortalecimiento y surgimiento de líderes locales, a partir de los cuales se incrementó la comunicación entre las comunidades. El mejoramiento del transporte facilitó los intercambios y la presencia más sostenida en los espacios de intersección.

En este contexto, el gobierno provincial comienza a plantear en los primeros años del 2000 una estrategia de desarrollo turístico basado en la gestión patrimonial de la Quebrada de Humahuaca.

El dispositivo montado por el gobierno provincial implicó diferentes aspectos:

1. Centralización política y administrativa: el organismo oficial de gestión patrimonial en la provincia es la Secretaria de Turismo y Cultura, y dentro de la misma existe una Coordinación de Patrimonio. Como la denominación de la dependencia lo indica, se trata de la gestión cultural subordinada a las políticas de incentivación del turismo. De hecho la Coordinación de Patrimonio, además del personal de planta de los museos y archivos provinciales, sólo cuenta con un arqueólogo y un antropólogo encargados del control de los sitios arqueológicos y de la promoción de la producción artesanal, respectivamente. Para cualquier situación por afuera de lo rutinario, la coordinación debe apelar a la afectación de funciones de personal

de otras dependencias (en especial educación), la contratación directa o la firma de convenios.

El impulso inicial que tuvo la Secretaría, y que permitió la elaboración y la aprobación por parte de UNESCO de la Declaratoria de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio natural y cultural de la Humanidad, se relacionó con el hecho de que quien estuvo a cargo de esta dependencia contaba con el aval directo del gobernador, y le facilitaron los recursos necesarios para implementarlo (viajes, contratación de profesionales y técnicos, tecnología para difusión, subsidios del Consejo Federal de Inversiones, etc.). Sin embargo, el proceso quedó trunco ya que hasta el momento no existe una Ley de patrimonio en vigencia plena, por cuanto la ley Provincial de Cultura (No. 4982/96) no está reglamentada. A fines del 2004, por iniciativa de la Diputada Carolina Moisés, se convocó a una comisión de expertos formada por representantes de Organizaciones de la Sociedad Civil, la Secretaria de Educación, la Universidad Nacional de Jujuy y Organismos de Seguridad Nacionales y Provinciales, para elaborar un proyecto de Ley Marco de Patrimonio. Esta comisión en la cual participamos, contó con la presencia ocasional de algunos diputados, en especial aquellos que en su actividad privada están relacionados al turismo (hotelería y transporte). Finalmente a mediados del 2006, luego de haber desarrollado un conjunto de consultas ampliadas a otros sectores no convocados (por ejemplo, los pueblos indígenas), la comisión presentó el Proyecto de Ley Marco. Sin embargo, hasta ahora el proyecto no fue tratado. La protección jurídica de bienes, personas y comunidades originarias quedó a la espera, lo que sí se evidencia es un proceso de valorización económica de los territorios y los bienes culturales.

1. Valorización inmobiliaria: en el curso del proceso de la Declaratoria y con posterioridad a la misma, se desarrolló en la Quebrada de Humahuaca un gran negocio inmobiliario que multiplicó varios cientos de veces el valor de la propiedad. En este proceso, pueblos que habían mantenido sus características "tradicionales" ligadas a la producción agrícola a pequeña escala como Purmamarca, fueron transformados en centros turísticos para sectores de alto poder adquisitivo vulnerando los argumentos que legitimaban la

declaratoria de UNESCO, para imponer la "colonialidad"[3] del gusto, que combina "lo autóctono, originario" con el snobismo que se apropia de los espacios y subordina la estética local. Este proceso de apropiación implicó diferentes procedimientos legales que fueron desde la expulsión de poseedores centenarios (arrenderos, cuidadores, etc.) de propiedades privadas, hasta la cesión de tierras públicas para proyectos de inversión turística por parte de la Dirección General de Inmuebles de la Provincia (Belli y Slavutsky, 2006). El resultado fue la instalación de más de medio centenar de hoteles y hosterías para sectores medios y altos, y el aumento de la oferta gastronómica local, la comida fusión junto a modelos de slow food.

2. Obras de infraestructura: la obra pública fundamental fue la repavimentación de la Ruta Nacional 9 y el desvío hacia la Ruta Nacional 40 que conduce al Paso de Jama por el cual se accede a los puertos chilenos del Pacifico, ligados al proyecto del MERCOSUR. Adicionalmente, no hubo planificación urbana, aunque los cascos céntricos de Tilcara y Purmamarca se vieron beneficiados por la instalación de gas de red domiciliario. No hubo ninguna inversión para garantizar el suministro de agua potable en plantas urbanas con crecimiento sostenido, ni legislación que anticipara el manejo de los canales de riego, ni previsión adecuada en la infraestructura hospitalaria.
3. Participación ciudadana: como la presentación ante UNESCO requería la conformidad manifiesta de la población local, se generaron un conjunto de instancias en las cuales bajo la manera de "talleres participativos", los técnicos contratados por la Secretaria de Turismo y Cultura fueron desarrollando una agenda donde los distintos "actores" eventualmente afectados e interesados tuvieron instancias para expresar sus puntos de vista. Esta agenda se convirtió en una especie de juego de escondidas a medida que algunos actores se fueron convirtiendo en agentes que demandaban e interpelaban. Entonces, desde la esfera gubernamental se elaboró la propuesta de la creación de las Comisiones locales de sitio, que nunca lograron tener un reconocimiento "legal" y una vez otorgada la denominación patrimonial de UNESCO, fueron ignoradas y

3 El término colonialidad remite a los procesos ideológicos y prácticos que universalizan las formas occidentales del saber, del gusto y del sentir como excluyentes.

boicoteadas desde dentro, con la meta de su deslegitimación. Esta parodia de la participación incluyó reuniones de profesionales de diversas áreas para plantear distintos circuitos turísticos internacionales (el camino del Inca, la ruta del vino), visitas de "supervisión" de funcionarios de UNESCO, talleres de diverso tipo, y cursos de capacitación para mozos y mucamas para los locales. La publicidad para estos eventos siempre fue limitada con el fin de evitar interpelaciones. No obstante, estas se sucedieron, tal que en los últimos años, el diseño del Plan de Manejo para la Quebrada de Humahuaca se realizó a través de una comisión de "técnicos" contratados a tal efecto sin participación de otras instituciones.

4. Propaganda: la designación de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio Natural y Cultural fue festejada en medios oficiales profusamente, incluyendo una visita del entonces presidente Néstor Kirchner, y desde la perspectiva comunicativa se convirtió en el proyecto líder para el desarrollo económico, social y cultural de la provincia que pregonaba que el bienestar de la población y el crecimiento económico era posible desde la defensa del medio ambiente y los valores identitarios. El logotipo de la provincia paso a ser una imagen que muestra unas montañas esquematizadas con el lema VIVA JUJUY, apelando a un conocido carnavalito[4]. De esta manera, a través de un procedimiento claramente ideológico la propaganda oficial se apropiaba de un sentimiento que ponía como centro a los territorios que el proceso de desarrollo del capitalismo había subordinado más despiadadamente, convirtiéndolos en zonas cautivas de mano de obra para los ingenios azucareros (Forni, 1976; Rutledge, 1987), la puna y la quebrada; al mismo tiempo, que quedaban ocultos la crítica realidad socio económica de la provincia, la vulneración de todos los recaudos ambientales en la construcción de los gasoductos y la problemática minera, y el no reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas.

ALGUNAS CONSECUENCIAS

Si bien en estos últimos años el turismo se duplicó en la Quebrada de Humahuaca (ciento cincuenta mil personas aproximadamente), en especial

4 La letra del carnavalito dice: Viva Jujuy, viva la puna/viva mi amada/vivan los cerros tan coloreados/de mi quebrada.

el de origen europeo, la condición económica de la población local no mejoró más allá de la media nacional, en términos de las ofertas de empleo, salarios y condiciones de vida (infraestructura, servicios de salud, educación, vivienda).

Esto se relaciona con varios factores:

1. Características del turismo: en la actualidad hay turismo durante todo el año, aproximadamente la mitad de los visitantes son contingentes que hacen base en la ciudad de Salta (a 200 km de Tilcara o Purmamarca) y realizan excursiones para pasar una jornada, retornando por la noche. Otro número importante, fundamentalmente en verano son mochileros que se albergan en campamentos y que consumen poco. Las plazas hoteleras tienen ocupación completa durante períodos muy acotados (la segunda quincena de enero, carnavales y Semana Santa), durante el resto del año tienen una ocupación menor a un tercio, esto hace que la oferta laboral sea mayoritariamente para personal temporario y en negro. Sucede lo mismo en el sector gastronómico. Por otra parte, los encargados o cheff en general no son locales, sino que tienen su residencia principal en San Salvador de Jujuy. El rubro comercial tanto en alimentos como en la venta de artesanías y productos regionales tuvo un incremento considerable, pero también un efecto inflacionario que elevó los precios de los productos regionales a nivel nacional e internacional, restringiendo su consumo para la población local.
2. Características de las inversiones: fundamentalmente se trata de capitales regionales, salteños y jujeños, sin mayor experiencia en el rubro turístico, que ven una oportunidad de obtener importantes ganancias a corto plazo. Muchos se plantean como emprendimientos familiares, utilizando propiedades preexistentes que se reciclan. Hubo adquisiciones significativas de inversores europeos, especialmente. Este proceso provocó una fuerte reactivación del sector de la construcción, que a medida que se va saturando la plaza tiende a declinar. Parte de la población local con algún capital logró insertarse en el rubro servicios, comprando taxis.
3. Política de planificación estatal: luego de la gestión de la Declaratoria de UNESCO, el estado no tuvo ninguna política activa con relación a la distribución de los ingresos por vía del turismo para la población

local ni respecto de mejorar las oportunidades individuales por medio de líneas crediticias especiales o la capacitación sistemática. Simplemente la política fue dejar actuar a los sectores con mayor capacidad económica y controlar por la vía política cualquier intento de movimiento de demanda. Tampoco dispuso recursos suficientes para mejorar la infraestructura, suministro de agua potable, luz, tratamiento de la basura, salud. Pero el efecto de peores consecuencias para la población local se ubica en la cuestión habitacional. Desde la década del noventa los conglomerados y las ciudades en los medios rurales tuvieron importante incremento demográfico producto de la migración de retorno, la disminución de la emigración a los centros urbanos (desindustrializacion) y circuitos cosecheros (reconversión de gran parte de la producción agrícola a la soja), y la migración de la población rural hacia los centros intermedios en busca de servicios (educación, salud y planes sociales), de tal manera que la demanda de vivienda aumentó considerablemente, en especial para los grupos jóvenes. Este factor adicionado al aumento del valor inmobiliario de la tierra produjo en toda la Quebrada de Humahuaca un conjunto de movimientos sociales y ocupaciones de tierras fiscales ubicadas en terrenos peligrosos desde el punto de vista ambiental y sin los servicios públicos elementales. El caso más significativo es Sumay Pacha, entre Tilcara y Maimará donde se produjo una ocupación en un cono de deyección de un río de torrente por parte de unas 500 familias que a través de cortes de ruta, fueron obteniendo los servicios públicos y financiamiento para la construcción de sus viviendas por medio de una cooperativa, pero no los Títulos de propiedad de la tierra, ya que por ser zona de riesgo la Dirección de Recursos Hídricos no lo autoriza.

EL EMPODERAMIENTO EMANCIPATORIO COMO PROPUESTA

En esta síntesis hemos señalado que las formas actuales de expansión del mercado turístico sobre territorios indígenas y campesinos en la Quebrada de Humahuaca y la Puna no genera por sí misma un mejoramiento en la calidad de vida de la población local. No obstante, el turismo puede ser un recurso adecuado para el desarrollo, bajo condiciones socioculturales de

empoderamiento emancipatorio que generen capacidad de gestión, decisión y negociación a los actores locales.

Se denomina empoderamiento emancipatorio a aquellas prácticas que permiten construir estrategias socio/económicas/productivas, distribuyendo equitativamente las responsabilidades del poder y la decisión. Trata de transformar estas redes y estos espacios, conformándolos como redes que dan libertad, es decir, factores que potencian una identidad socio-cultural, fortalecen intercambios de comunicación, ayudan a visualizar colectivamente la situación de exclusión y capacitan en la construcción de un espacio social y una cultura democrática. (Rebellato, 2000). Todas éstas son condiciones necesarias para el desarrollo socialmente sustentable.

El concepto clásico de empoderamiento fue legitimado fundamentalmente por el Banco Mundial poniendo el acento en cuatro aspectos que se consideran como condiciones políticas para el éxito de los programas de desarrollo de los pobres: el acceso a la información, la participación, la posibilidad de exigir rendición de cuentas a los funcionarios, ONG's y Organismos Internacionales y la capacidad para desarrollar una organización propia.

Sin embargo, la experiencia internacional y nacional de los procesos de desarrollo patrocinados por las Agencias Internacionales, Fundaciones y el Estado, indican que estos aspectos terminan convirtiéndose en formalidades, por cuanto generan incertidumbre con respecto a los contenidos de la política por los que optarán los grupos empoderados. En este sentido, en general estos organismos desarrollan un empoderamiento limitado a determinadas esferas de la vida (medio ambiente, salud reproductiva, por ejemplo) pero manteniendo la exclusión respecto de otras, y sobre todo, ocultando la complejidad de la realidad como totalidad.

Si se incorpora el fortalecimiento de los agentes para manejar las relaciones de poder, la puesta en valor del conocimiento local constituirá un capital fundamental para producir cambios desde sí mismos, y en este caso, diseñar programas turísticos socialmente sustentables que tiendan al mejoramiento de la calidad de vida tanto en términos de la construcción de herramientas de autodeterminación, como de las condiciones materiales de existencia y acceso a los servicios.

El modelo hegemónico en los programas de desarrollo social, mantiene un fuerte componente de mediaciones a través de Organismos del Estado u Organizaciones de Apoyo (ONGs) tanto en su diseño como en su implementación, y en la metodología de creación de legitimidad, y por tanto

reproduce la subordinación, en la medida que la participación se reduce al consentimiento sobre proyectos ya elaborados.

La historia de los programas de desarrollo en el NOA se remonta hasta el Plan Andino en los comienzos de los años sesenta. Desde ese momento, el Estado, los Organismos Internacionales y las ONG's, implementaron dos estrategias principales simultáneamente aunque en forma independiente, el desarrollo ligado a la teoría del crecimiento económico de corte desarrollista y vinculada a la construcción de los polos de desarrollo y los enclaves; y el desarrollo focalizado y limitado a determinados aspectos de la realidad social y ambiental, cuyo auge fue en los años noventa. A estas habría que agregar los intentos, sobre todo de fundaciones empresariales (Responsabilidad Social Empresarial) y algunos organismos estatales como el CFI, de impulso a los microemprendimientos y microcréditos, pero direccionados más hacia los medios urbanos y sobre todo en las ciudades impactadas por las privatizaciones.

Los dos primeros tipos incluyen un fuerte impacto social y un alto grado de intervención en los modos de reproducción social y de representación. Ambos forman parte de dispositivos de dominación política, y los resultados los muestran como herramientas ineficientes para combatir la pobreza. Sin embargo, aún cuando coexistan con formas activas y ocultas de resistencia, el desarrollo constituye también una meta para las organizaciones sociales, que lo transforman en un instrumento de interpelación al estado y a las empresas, e incorporan las opciones de los programas en alternativas productivas y reproductivas. En nuestras investigaciones hemos podido comprobar como el discurso del desarrollo sostenible en términos ambientales, constituye un argumento para las organizaciones sociales territoriales, en la disputa por la tierra con las grandes empresas agroindustriales y más recientemente con las compañías mineras.

El caso del turismo se inscribe también en estos términos: en forma abstracta se trata de una política que combina el crecimiento macroeconómico supuestamente inobjetable desde el punto de vista del impacto ambiental (industria sin chimeneas), con posibilidades de extensión hacia los sectores sociales con menos recursos a través de la generación de empleos "genuinos" y los micro emprendimientos. A su vez, las comunidades también se podrían integrar en el proceso, ofertando algún tipo de producto como el denominado turismo campesino y artesanías.

Nuestros estudios sobre el proceso de Patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca, y la ruta del vino en los valles calchaquíes, muestran cómo el componente más importante tiene que ver con la valorización económica de la propiedad. Por el contrario, los micro emprendimientos y los empleos que se generaron, en general, no constituyen alternativas económicas sostenibles, por su precariedad; en el caso de los primeros, por la escasez de capital disponible y la imposibilidad de acceso al crédito, y los segundos porque se trata de trabajos transitorios, de baja especialización y mal remunerados.

Tal como planteábamos en nuestros trabajos sobre la Cuenca del Río Bermejo, el desarrollo sostenible en los términos del capital concentrado y de muchos funcionarios estatales no es otra cosa, que la apropiación de los recursos sociales y ambientales para un determinado proceso de acumulación, y por lo tanto, es un mecanismo incapaz de mejorar las condiciones de vida.

Sin embargo, la construcción de organizaciones sociales y su movilización en el marco de un discurso legitimante de los derechos, en los medios de comunicación y en el terreno de las políticas de reconocimiento estatales y de los Organismos Internacionales, permitió a lo largo de la última década imponer la participación social, como condición para los programas de desarrollo. Lo que se discute en la actualidad son las formas, pero no su necesidad.

Esto nos lleva a la segunda de nuestras conclusiones: el hecho de que toda investigación social está compelida por los agentes sociales locales a fijar un lugar de enunciación y obligada moral y éticamente a participar de los conflictos y, por lo menos, a dar cuenta de los resultados obtenidos.

El concepto de empoderamiento emancipatorio que adoptamos se afirma a partir de nuestra participación en el proceso de declaratoria de la Quebrada de Humahuaca como paisaje viviente por parte de la UNESCO, y en la recuperación de la memoria del Malón de la Paz como significante de identificación de la resistencia y movilización indígena en la lucha por el territorio.

Esta experiencia nos señala que los movimientos de demanda, deben ir acompañados por la construcción de alternativas viables, económicas y políticas, que la sostengan, y generen conciencia de que es posible, para los agentes sociales subordinados, acceder al poder de decisión y crear espacios para su ejercicio, para sí y para las generaciones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

Backer, Judy, (2000). *Evaluación del impacto de los proyectos de desarrollo*. Banco Mundial, Washington, D.C.

Barré M. Ch. (1988). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Siglo XXI. México.

Barth, F. (comp.) (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales. FCE. México.

Belli, E. Y R. Slavutsky. (2001). "Recuperar el territorio. Migración de retorno y conflicto social en las yungas jujeñas". En *Estudios Migratorios latinoamericanos*. Nº 47. Buenos Aires.

__________________. (2003). "Procesos de reconfiguración étnica y movimientos sociales en el NOA". En: *Estudios Sociales del NOA*. Año 6, Nº 6. IIT. Tilcara, Jujuy.

__________________. (2006). *Patrimonio en el NOA. Otras historias*. IIT. UBA. Tilcara.

Bissio, R. y F. Forni. (1976). "Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del noroeste argentino". En: *Desarrollo económico.* Revista de ciencias sociales. IDES. Nº 61. Vol. 16.

Chartier Roger. (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Manantial. Argentina.

David M., Fetterman, y colaboradores. (1996). *Empowerment Evaluation Knowledge and tools for self-Assesmenty & Accountability*. Sage Publications.

Godelier, M. (1987). *Los procesos de transición.* RICS 114. Madrid.

Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2006). *Anuario estadístico de la República Argentina.* Ministerio de Economía y Producción, Secretaría de Políticas Económicas. Buenos Aires.

Mignolo, W. (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* CLACSO. Buenos Aires.

Rappaport, J. (1981). "In praise of paradox: A social policy of empowerment over prevention". *American Journal of Community Psychology, 9,* 1-21.

Rebellato, José Luis. (2000). *Antología Mínima*. Edit. Caminos CMLK. La Habana, Cuba.
Rivera Cusicanqui, S. (1986). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia*. UNEISD. Programa de participación. Naciones Unidas. Ginebra.
Rotman M. (2000). "Legitimación y preservación patrimonial: la problemática de las manifestaciones culturales no consagradas". En: *Memorias, identidades e imaginarios sociales.* Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Buenos Aires.
Rutledge, I. (1987). *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy (1550-1960)*. ECIRA. CICSO. Jujuy.
Said E. (1979). *The Orientalism.* Vintage Books. New York.
Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. FCE. México.
Téllez F. (2002). "Museología y Patrimonio: una propuesta de Educación interactiva tangible". En: *Cuadernos 18.* Facultad de Humanidades. UNJu. Jujuy
Viola, Andreu (comp.). (2000). *Antropología del Desarrollo*. Paidós, Buenos Aires.
Zizek S. (comp.). (2004). *Ideología. Un mapa de la cuestión.* Fondo de Cultura Económica. Argentina.

ESTUDIO DE PÚBLICO(S), MUSEO DE ARTES E INDUSTRIAS POPULARES, PÁTZCUARO, MICHOACÁN

Alejandro González Villarruel
Diana Macho Morales

INTRODUCCIÓN

En un artículo anterior (González Villarruel, 2004) uno de los autores de este texto ya había reflexionado sobre los elementos básicos que conforman un museo, señalaba que éste se crea por la combinación libre e independiente de una colección, una mediación, públicos y un discurso. En esta ocasión nos referiremos a los públicos y sus visitas.

Desde hace años se ha reconocido que el museo debe ser un medio de comunicación. Aceptado esto, la cuestión no es el medio sino el mensaje, es necesario saber cómo, qué, a quién comunicar y muy importante qué tipo de público se tiene para comunicar.

Los estudios de públicos y evaluaciones son los medios por los cuales se conoce todos o algunos aspectos de la relación visitante-exposición, visitante-museo (Pérez 2000: 49). Al realizar un trabajo de este tipo se pretende indagar sobre los comportamientos y actitudes, hábitos culturales y construcciones imaginarias ligados al modo en que la gente utiliza su tiempo libre en los espacios concebidos para la recreación y la información, como es el caso de los museos (Schmilchuk 1996: 32).

Existen dos tendencias dentro de los estudios de públicos, una es la generada a partir del propio museo, principalmente como una manera de evaluar las exposiciones y los servicios con los que cuenta, es decir, esto forma parte de las distintas fases o etapas de evaluación, en la que es

indispensable y enriquecedor conocer si lo que se está produciendo tiene los efectos deseados.

Y la otra es al interior de centros educativos o de investigación en la cual estudiar a los públicos tiene que ver en algunas ocasiones con dimensiones sociales más amplias, tal es el caso de lo desarrollado en América Latina en cuanto a consumo cultural se refiere, en el que el museo al igual que otras ofertas culturales es definido para reconocer las necesidades de entretenimiento de la población para generar políticas públicas y ofertas del sector privado[1].

En México los estudios de público(s) en museos privilegian los enfoques de corte cuantitativo. A partir de estas investigaciones se conocen datos como el nivel socioeconómico, el lugar de procedencia, las edades, los hábitos culturales y los motivos por los que acuden. Al indagar sobre la visita, el interés se centra en determinar el tiempo que permanecen en cada sala y en el museo, que actividades realizan y de que servicios hacen uso, y finalmente proveen de información cualitativa del orden: sí les gustó la visita, qué opinan sobre lo expuesto y sobre el costo de la entrada.

En la última década se ha insistido en conocer a los públicos de museos, pero en el momento de reflexionar sobre ellos, la conclusión es la misma "sólo existe un tipo de público". Son escasos los estudios que muestren los tipos de visitantes y que presenten a su vez qué tipo de visita realizan, qué opinión tienen sobre la propuesta museográfica, qué aprendieron –tanto en el sentido de la aprehensión de una nueva información, como el refuerzo o sustitución de una anterior-, qué opinión les genera lo que ven, leen y escuchan. Esta descontextualización entre lo que hace y dice el actor social (visitante) y, cómo se comporta e interacciona durante y después de tener contacto con el patrimonio cultural bajo la mediación de la exposición, restringe en gran medida el poder conocer a qué público(s) nos referimos. Es obvio que es necesario saber qué tipo de público(s) tiene un espacio cultural para saber que se necesita cambiar, continuar o mejorar.

Consideramos que es necesario realizar un estudio original cualitativo/ cuantitativo a profundidad desde el punto de vista del visitante®. En él que se dé cuenta de la dinámica que se genera entre el visitante con la propuesta

1 El consumo cultural tanto en México como en América Latina surge como una propuesta distinta para el estudio de la cultura y la comunicación, que en ese momento predominaba el análisis del mensaje en tanto soporte de la ideología de la dominación. En México, la falta de conocimiento sistemático, con respecto a las necesidades y hábitos de consumo de la población por parte del gobierno para el establecimiento de políticas culturales, marcó el desarrollo del área; se interesaron principalmente por determinar las prácticas sociales y los usos de la recepción, véase Canclini, 1991, Rosas, 2002, Sunkel, 1999. García Canclini (1991) define al consumo cultural como el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica.

expositiva, así como en otras áreas del museo, en los espacios destinados a actividades complementarias.

Para tal fin, elaboramos un estudio original para el proyecto de reestructuración del Museo de Artes e Industrias Populares MAIP, que permitiera obtener datos precisos sobre la apropiación del museo por parte de los habitantes del municipio como de los visitantes nacionales y extranjeros.

Consideramos pertinente utilizar las técnicas de investigación etnográfica, propias de la disciplina antropológica para la obtención de la información, por ello se realizó trabajo de campo durante 5 días (del 24 al 28 de septiembre del 2008). En este periodo se aplicaron diferentes entrevistas a habitantes del municipio y actores sociales que de alguna u otra manera mantienen relación con el museo, periodistas de radio y prensa, artesanos, taxistas, comerciantes, meseros, empleados de hoteles, profesores. Se conversó en total con 92 personas. Se realizó observación en diferentes espacios públicos para evaluar las ofertas culturales con las que compite el museo. Los espacios observados fueron: Plaza Vasco de Quiroga, Gertrudris Bocanegra, Casa de los Once Patios y Colegio Jesuita.

Al mismo tiempo se trabajó en el museo aplicando diez encuestas de entrada y veintidós de salida, realizando observación participante en salas, y entrevistas a personal del MAIP, directivos, promotores culturales y custodios. La observación participante se realizó en seis visitas guiadas totales y cuatro parciales con diferentes custodios.

Los temas abordados en cada uno de los ejercicios son:

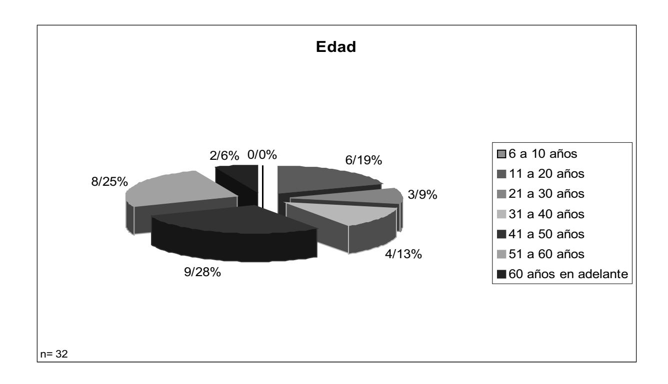
- Museo de Artes e Industrias Populares
- Artes y Oficios
- Museo de Artes e Industrias Populares / Colegio de San Nicolás Obispo dentro del imaginario identitario de la población de Pátzcuaro y localidades aledañas.

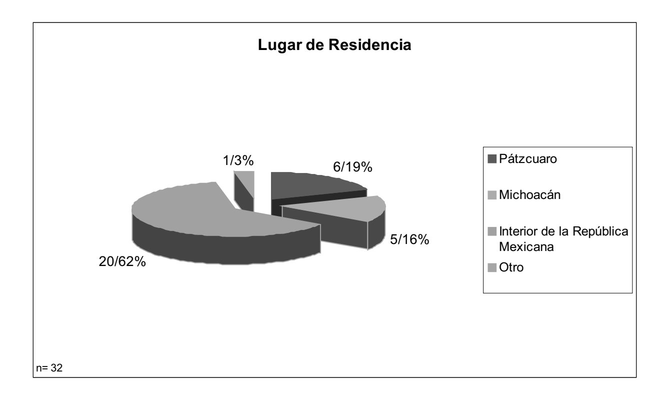
La primera parte muestra los resultados de la evaluación en el MAIP, incluyendo las observaciones en sala y entrevistas al personal. La segunda refleja percepciones y opiniones de los habitantes de Pátzcuaro y Tzintzuntzan con respecto al MAIP y a las Artes y Oficios de la región. Finalmente, se manifiestan las conclusiones y recomendaciones elaboradas por los autores de este escrito.

MUSEO DE ARTES E INDUSTRIAS POPULARES PÚBLICO (S)

Caracterización del público

La mayoría del público que acude al museo son varones entre los 40 y 60 años de edad, residen en diversos estados de la república –Guanajuato 40%, Guadalajara 20%, Estado de México 15%, D.F. 15%, Veracruz 5%, Baja California 5%-, con estudios de nivel superior 37% -posgrado 13%- y el 66% se encuentra laborando.



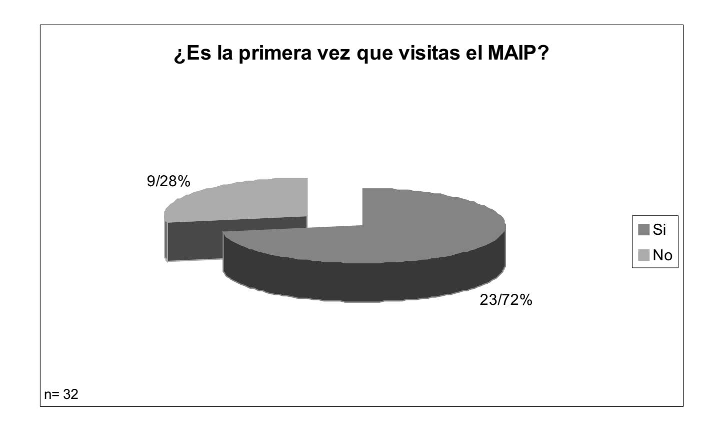


El estudio se realizó en periodo no vacacional, lo que indica que el visitante tipo del MAIP es un turista con recursos económicos estables y permanentes, que

le permiten viajar en cualquier época del año. Considerando lo anterior, el nivel socioeconómico al que pertenecen es D+ o C Típico[2].

La relación de este tipo de ingreso con sus hábitos, nos permite reconocer que este tipo de público ya ha tenido experiencias en otros museos, el 93% - 30 visitantes- mencionan que ya habían visitado un museo anteriormente, entre los que destacan el Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México 10%, Xochicalco en Morelos 10%, Museo Michoacano en Morelia 10%, Museo de Antropología en Jalapa 6%, Museo de las Momias en Guanajuato 6% y MAIP 6%. El resto tiene sólo una mención, Museo de Arte Contemporáneo en Morelia, Hospicio Cañabas en Guadalajara, Museo de Cera en la Ciudad de México, entre otros.

El visitante tipo es infrecuente, en esa ocasión era la primera vez que acudían. De acuerdo a los resultados del estudio, una proporción menor era la segunda o tercera visita, de ésta, la mayoría reside en Guanajuato 33%, Morelia 22% y Pátzcuaro 22% -dos visitantes-. El radio de afluencia tanto en visitantes infrecuentes como asiduos, no se restringe únicamente al propio estado si no también a los contiguos.



Visita

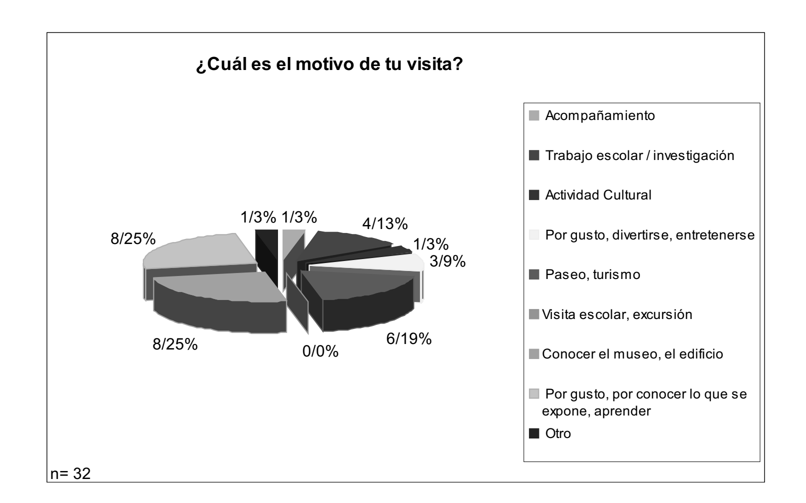
La visita al MAIP se realiza en compañía de familiares 69%. El perfil del visitante es de edad adulta, probablemente forma parte de una familia nuclear

2 El ingreso familiar por nivel socioeconómico en el país se estima de $0.00 a $2,699 para nivel E; de $2,700 a $6,790 para nivel D; de $ 6,800 a $11,599 para nivel D+; de $11,600 a 34,999 para nivel C, de $35,000 a $84,999 para nivel C+ y de $85,000 o más para nivel A/B. Distribución de los niveles socioeconómicos en México, Mitofsky, http://www.consulta.com.mx/interiores/17_articulosinteres/ai_distrib_nse06.html, consultado en octubre de 2008.

ya consolidada donde las necesidades básicas están cubiertas, permitiéndole satisfacer otras menos inmediatas como esparcimiento turístico.

El turismo familiar se distingue de otros como el juvenil, por los criterios para la elección del lugar a visitar y actividades que se realizan. Las familias salen de vacaciones para "frecuentar familiares y conocer ese lugar", durante su estancia están en contacto con la naturaleza, comen lo típico, conocen, conviven con los habitantes de la localidad, visitan museos, lugares históricos, zonas arqueológicas y compran artesanías como recuerdo del viaje. En el turismo juvenil se prefieren lugares para descansar, con ambiente y vida nocturna como las playas[3].

Considerando las características de nivel escolar superior y posgrado, adquiere mayor sentido que la mayoría de los visitantes que asisten al MAIP lo hagan con la finalidad de obtener un conocimiento, aprender 25%, conocer el museo, el edificio 25%.



El medio por el cual se enteraron de la existencia del museo fue al pasar por la zona 54%, esto se explica a partir de que el MAIP se localiza dentro del corredor turístico de Pátzcuaro, a una cuadra de la Basílica de Nuestra Señora de la Salud, El Sagrario, La Casa de los Once Patios, la Plaza Mayor Vasco de Quiroga, y enfrente el Templo y Colegio de la Compañía de Jesús. Esto nos permite inferir que las características del público del museo son turistas que

3 Resultados del Estudio de Opinión Pública sobre temas de Coyuntura Turística: Turismo Juvenil, Secretaria de Turismo, México, Diciembre 2002, consultado en octubre de 2008. http://www.sectur.gob.mx/wb/sectur/sect_9237_turismo_juvenil, http://www.sectur.gob.gob.mx/wb/sectur/sect_9236_turismo_familiar.

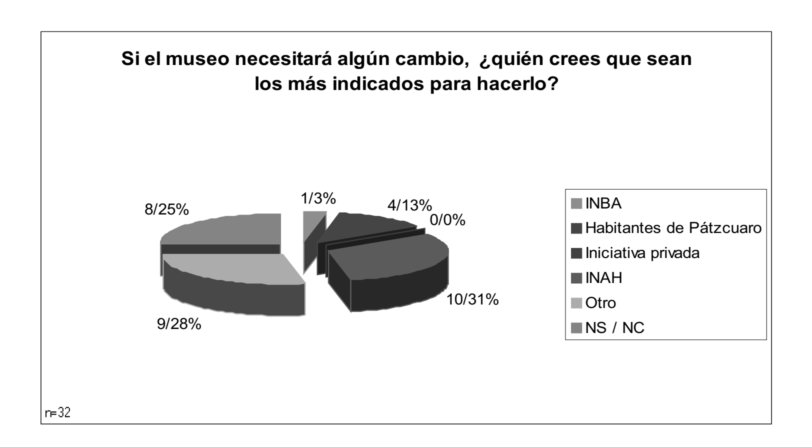
al transitar por las calles de Pátzcuaro buscando y visitando otros inmuebles relacionados con la historia y vida cotidiana del municipio, se encontraron con el MAIP, preguntaron y decidieron entrar. Y por otro lado, nos permite reconocer que la difusión por parte del estado, INAH y la Secretaría de Turismo no es lo suficientemente adecuada.

Al no tener un referente previo sobre el museo, se desconoce con que servicios 91% y actividades 94% cuenta, asimismo no se conoce la historia del inmueble 47%. Si bien una proporción similar 44% sabe que anteriormente el museo fue colegio, esto se debe a que en su mayoría ya había realizado su visita y ese dato es proporcionado por el personal del MAIP durante el recorrido. Según personal del museo, la historia del edificio es de interés para los visitantes, es lo que llama más la atención y de hecho es el medio por el cual conocen el museo, en esos casos se les proporciona la historia sintética que se encuentra en páginas Web con información del museo, http://patzcuaro.com, http://sic.conaculta.gob.mx, y http://dti.inah.gob.mx.

Administración y reestructuración

El público desconoce quien está a cargo del museo 51%, esto se debe a que el MAIP no es percibido como tal, como el lugar donde se resguardan y exhiben objetos antiguos. Por ejemplo, durante las visitas guiadas, los visitantes constantemente tocaron los objetos – su justificación es porque no hay letreros que indiquen lo contrario- y preguntan si las artesanías que se exhiben están en venta o se pueden adquirir en algún otro lugar.

En cuanto a la reestructuración consideran que quien debe realizarla son los arquitectos, museógrafos e investigadores del INAH 31%. Aquí es clara la relación, dentro de las ideas sobre el patrimonio, que el INAH es la instancia gubernamental encargada del resguardo y conservación del patrimonio cultural. Otra proporción significativa de visitantes 28%, menciona que además del INAH también debería de estar involucrada la comunidad, los habitantes de Pátzcuaro que conocen su historia, y que estén preparados académicamente. Esto lo sugieren residentes de Morelia que consideran a Pátzcuaro dentro de los elementos que conforman su identidad como michoacanos.



Artes y Oficios

De acuerdo con los datos del estudio, los principales artes y oficios de la región que identifican los visitantes son: el trabajo en madera 53%, la alfarería 46%, los textiles 37% y los objetos de metal 15%. La explicación a esto es que la materia prima de las artesanías en Michoacán son las maderas preciosas, esto se infiere por los recursos naturales con los que cuentan el estado y por ende con técnicas y materiales constructivos. Uno de los elementos característicos de la región son las trojes. Si bien parte de los resultados fueron obtenidos depués de la visita, los visitantes de entrada coinciden en su mayoría con estos artes y oficios.

Servicios y actividades

A los visitantes les gustaría que el museo tuviera videos que exhibieran el proceso de fabricación de las artesanías, de las piezas que se ven en las salas y otros elementos que proporcionen mayor información sobre las temáticas tratadas. En particular proponen que haya más cedulario fijo o portátil y placas informativas en áreas exteriores que faciliten datos sobre la historia del inmueble. No mencionaron puntualmente las Yácatas, la Cárcel y la Troje, sino áreas exteriores en general, porque en su mayoría no estaban incluidas en el recorrido –según los custodios- debido a su estado de deterioro.

La visita guiada[4] varia dependiendo del guía o custodio, no en todos los casos el trato y nivel de información es el mismo. La visita consiste en explicar algunos objetos de la colección. En la primera sala muestran los rebozos, la segunda los huesos incrustados en el piso y su función en las haciendas del siglo XVIII, la peribana y jícaras; en la cocina el uso del garabato, etcétera. Durante el recorrido, si el visitante pregunta por algo que no está incluido en el guión de la visita, en ocasiones se le proporciona esa información, depende del interés e información que tenga cada custodio[5]. El recorrido y la experiencia en el museo están claramente definidos, sin la posibilidad de explorar todos los objetos y conocer cada uno de ellos, la visita se realiza en un promedio de 40. Aunado a la carencia de cedulario, guías escritas, folletos, miniguías, es comprensible la necesidad por parte de los visitantes de tener otros medios –visuales y escritos- que les permitan satisfacer esa inquietud de aprendizaje, que resulta ser el motivo por el cual visitaron el museo.

Consideran que los objetos expuestos no son suficientes, faltan artesanías que bien podrían ser mostradas en más salas o en exposiciones temporales, sería conveniente que en este tipo de exposiciones se considerara como tema el proceso de producción artesanal. La recomendación de más objetos, remite a la distribución desigual del espacio, en algunas partes está saturado, al haber espacios vacíos da la sensación de que hacen falta objetos. No hay un equilibrio en cuanto al tipo de artesanía que se está exhibiendo, la ubicación de los objetos y la cantidad de estos posibilita o impide la atención del visitante, aunque posteriormente se explicará, el público lo que más recuerda son los objetos de barro, la mención de bateas es muy baja, aún cuando hay una sala dedicada a esta artesanía, es decir, al visitante no le causó impacto estos objetos, aunque por la cantidad se tuviera la certeza de que sería lo contario.

Si bien el MAIP cuenta con actividades complementarias a la visita guiada, los visitantes sugieren que se impartan talleres, cursos y ciclos de películas, así como visitas guiadas. Las actividades deben contemplar a la población infantil y estar relacionadas con la temática expuesta. Lo anterior indica que el museo carece de difusión adecuada para informar al público

4 Observación participante realizada en el periodo del 25 al 28 de septiembre de 2008, en el MAIP, Pátzcuaro, Michoacán.

5 Es de preocupación para algunos custodios que no todos estén comprometidos en su trabajo, que no se le proporcione toda la información al visitante para que conozca la colección, aunque sea de manera parcial. No existen un sólo guión para dar las visitas guiadas, cada custodio de acuerdo a sus características e intereses, va construyendo lo que dirá en la visita, si por cuenta propia se documenta, retoma esto, sino lo que escuche de otros compañeros y lo que los visitantes le lleguen a comentar sobre los objetos.

sobre sus servicios. Al solicitar otro tipo de actividades incluyendo una biblioteca se funda en el interés por profundizar en temas artesanales.

Además de la falta de información sobre la colección, los visitantes consideran que el museo debería tener folletos y trípticos que informen sobre sus actividades y servicios; hay quien piensa que la difusión en escuelas sería importante, ya que "nuestra gente es muy inculta".

Para el público, el museo no se restringe únicamente a la propuesta expositiva, es importante la parte de servicios, en ese sentido consideran pertinente que hubiera cafetería y estacionamiento. Esto habla nuevamente del perfil socioeconómico de los visitantes –posibilidad de consumo en alimentos-, el motivo de visita al municipio –turístico-; interés por permanecer en el edificio por más tiempo del dedicado en salas y señalética limitada.

La falta de mantenimiento en áreas exteriores y la deficiencia en el trato y atención por parte de los trabajadores, son dos aspectos que los visitantes les gustaría que mejoraran. Considerando lo anterior y aunado al seguimiento realizado en salas, se observa que la mayoría de los trabajadores están instruidos para brindar información sobre la colección, los objetos y tienen una nula formación para tratar al turismo.

<u>Opiniones, sugerencias y recomendaciones después del recorrido</u>

Después del recorrido en salas, lo que más recuerdan los visitantes según los resultados del estudio son: los objetos de barro -13 visitantes-, otros mencionaron de manera general que lo que se exhibe son artesanías de la región -11 visitantes-. Los objetos localizados en la penúltima sala, los cuadros, milagros y cristos de pasta de caña también son señalados, los consideran como arte religioso y/o sacro -8 visitantes-; las últimas menciones hacen referencia a textiles -6 visitantes- y en específico a la cocina -4 visitantes-. Recordar unos objetos más que otros, está relacionado con la manera en que son exhibidos y recalca que la colección del museo está saturada de objetos manufacturados con barro.

Si el MAIP es un espacio en donde se exhiben las artesanías de la zona lacustre y lo que más recuerda el público son objetos de barro, no hay correspondencia con lo que se desea comunicar, el visitante se va con la idea de que lo único que hay en está región son este tipo de objetos. O bien el conocimiento que adquieren es bastante ambiguo, sólo se hace referencia a artesanías, sin puntualizar que objetos vieron; el guión curatorial no está

cumpliendo con su objetivo. Puede haber confusión entre lo que consideran los visitantes como artes y oficios –madera, alfarería y textiles-, con la idea que se llevan después de la visita.

Tomando en cuenta que parte de los visitantes no tuvieron oportunidad de conocer la zona más antigua del inmueble, contradictoriamente lo que llamó mas su atención fue, precisamente esos tres elementos, la Troje, la Cárcel y Yácatas –área exterior 5 visitantes-. Le siguen en orden de importancia, la cocina, los cristos, los huesos en piso y textiles, cada uno tuvo el mismo número de menciones –cuatro-. Los objetos que menos llamaron su atención fueron alfarería, con dos menciones y tinajas, peribana, jícaras, cantaros, artesanías, máscaras y edificio con una mención. Solo a un visitante le impresionó que hay objetos que no requieren de vitrina como las banderas que se encuentran en la entrada y otros que debieran protegerlos pues muestran descuidos.

La cantidad de objetos de un tipo de artesanías, no asegura la atención del visitante, lo que más les impacta son objetos de gran formato y ambientaciones como en el caso de la cocina. Al igual que los huesos incrustados en el piso y los cristos, durante las visitas guiadas más que proporcionar datos históricos, dan información para impactar al visitante, uso del garabato, uso de los huesos, peso del cristo. En el caso de la primera sala dedicada a los textiles, es la única que mantiene cierta coherencia, la mayoría de los objetos están resguardados en vitrinas y la altura de cada objeto, comparándolo con el resto de la colección es la más adecuada. Estas particularidades permiten comprender el por qué esos objetos son los más llamativos para los visitantes.

A partir de lo observado en salas, el público refuerza las sugerencias que en un inicio expresaron, agregan que es necesario que mejoren la iluminación y que el recorrido sea más largo. En este sentido consideran que hacen falta más piezas, "más objetos interesantes", "piezas emblemáticas de la zona y prehispánicas"; algunos pondrían objetos de la Colonia, más santos y huesos. Hay quien percibe la "exhibición" muy repetitiva, sugiere que sería bueno cambiar de técnica y lugar pero mostrando el mismo tipo de artesanía. Durante su recorrido algunos visitantes les hubiera gustado que les explicaran cada uno de los objetos o por lo menos los más relevantes, recomiendan que las áreas exteriores estén abiertas permanentemente. En general consideran adecuado que hubiera en las salas videos y música de Michoacán, cédulas u otros elementos –folletos, trípticos- que les proporcionen mayor información,

de las salas y servicios. Mejor atención del personal, más servicios: cafetería, sanitarios y abstención del pago de entrada.

La falta de iluminación junto con la carencia de cedulario y la manera en como están colocados los objetos, pensando en la altura, impide al visitante apreciarlos y que se cumplan los objetivos del museo. La museografía y el discurso son deficientes, lo que ha propiciado que visitantes salgan de las salas sin haber terminado su recorrido o su visita sea breve.

La relación museo – objetos antiguos, prehispánicos está presente en las opiniones de los visitantes, lo que nos permite entender algunas de sus sugerencias, o que más les llamó la atención del recorrido y su interés de que el museo sea reestructurado por el INAH.

La difusión, falta de atención del personal, desconocimiento de actividades y servicios, la incorporación de algunos de ellos y la abstención del pago, son aspectos que, a decir de los visitantes se deberían cambiar. Tanto en los visitantes del museo, como entre la población se desconoce que los domingos la entrada al museo es gratuita y para estudiantes, maestros y personas de la tercera edad es cualquier día de la semana. La difusión al interior del museo también resulta ser limitada.

PÚBLICO (S) LOCALES

Los habitantes de Pátzcuaro no son visitantes asiduos del museo, durante el estudio sólo 6 de los 32 visitantes encuestados eran residentes del municipio. El público local son hombres de entre los 11 y 20 años, estudiantes de nivel básico – 6° año de primaria-, asistieron al museo por indicación de la maestra de la escuela Vasco de Quiroga después del ejercicio que ahí realizamos. Esa ocasión era la primera vez que lo visitaban y realizaron el recorrido en compañía de algún familiar.

Los adultos y jóvenes patzcuarences no asisten al museo, los niños sí, sólo por tratarse de un trabajo escolar; no hay interés por parte de algún grupo de edad por visitar el MAIP, esto se debe a dos razones –identificadas al conversar con la población-, lo que se expone en el museo, lo que creen que ahí se exhibe, sólo por el nombre de artes y oficios los remite a objetos de uso cotidiano que no les interesa ver, pues ya los conocen y utilizan. No ha sido nunca de su interés el saber de él, en algunos casos ni siquiera sabían que en Pátzcuaro hubiera un museo; los que si, ubican el edificio pero no tenían idea que era ni que había ahí. La difusión del museo es deficiente a nivel local

y nacional, la escuela resulta ser uno de los medios de comunicación más efectivos para el museo, ya que los niños al ser acompañados por familiares colaboran a que otros también lo conozcan.

Desconocen en su totalidad las actividades y servicios con los que cuenta, pero no así la historia del edificio, esto se debe a que la mayoría de los visitantes ya habían realizado la visita guiada. La mitad sabe que el museo está a cargo del INAH, consideran que el proceso de reestructuración lo debe de realizar el instituto y autoridades federales, el resto no tiene idea quienes serían los más indicados. Al igual que el público que vive fuera de Pátzcuaro, la población local asocia los museos con el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Les gustaría que en el museo hubiera videos en salas mostrando el proceso de manufactura, que el recorrido fuera más largo y que existieran actividades adecuadas a su edad, talleres y cursos de arte. Los visitantes solicitan elementos que se ajustan a sus hábitos de consumo, es una práctica recurrente en Pátzcuaro que los niños pasen varias horas en "las maquinitas" y viendo la televisión, además que en este caso, la profesora de estos estudiantes, cuando les imparte clase, hace uso frecuente de medios audiovisuales como la Enciclomedia. El referente que tienen, además del museo de Morelia, son museos y monumentos históricos que aparecen dentro de los contenidos de esa herramienta didáctica, tal es el caso de Chichén Itzá, Templo Mayor, Museo Nacional de Antropología, Pirámides y Museo El Cairo en Egipto, Coliseo en Roma y Museo Louvre en Paris.

Las artes y oficios que se elaboran en la región de Pátzcuaro son: sombreros, huaraches, pulseras, collares y textiles. Lo que se exhibe en las salas son artesanías, cristos y alfarería. Lo que más les llamó la atención fueron los cristos – por la explicación de peso en relación a tamaño-. Los visitantes locales, no tienen claro cuáles son las artesanías representativas de su región, y les sorprenden objetos que no son cotidianos como los cristos elaborados con pasta de caña. Coincidiendo con lo que sucede con el público turista, el mensaje recibido por los visitantes locales está distorsionado, es parcial. Pensando en que el MAIP, es un espacio de difusión de las artesanías de la zona lacustre, de manera ambigua recuerdan que lo que hay son artesanías, cristos y objetos de barro, esto confirma que la distribución de la colección no es la más adecuada así como el número de artesanías de cada tipo.

Sólo tres visitantes hicieron mención sobre lo que cambiarían a las salas, agregarían más piezas, en específico de mayas, de Egipto, huesos,

pirámides, "para que sea un museo completo" y uno más no cobraría. La única recomendación que hacen es que todas las áreas deberían estar abiertas, pensando en la parte de atrás, donde está la edificación de la época prehispánica, con la troje y la cárcel. El visitante percibe que la colección del museo es muy repetitiva y que en un museo se exhiben objetos arqueológicos. El pago de entrada, para algunos de los habitantes es motivo para no ingresar, prefieren gastarlo en necesidades inmediatas y consideran que no es lógico o adecuado que si es "su" museo tengan que pagar por ver algo que les pertenece.

Dentro de las temáticas en el estudio fue de interés explorar la identidad de los habitantes de Pátzcuaro, la mayoría se considera michoacano, en menor proporción purépecha y sólo uno mexicano. Los recursos comunicativos del museo como de otros medios, no son suficientes para la reproducción de su identidad. La población infantil ya no se autoreconoce como purépecha, las identidades étnicas son sinónimo de vergüenza entre ellos. Y tampoco están involucrados con las artes y oficios de la región, desconocen las artesanías. Esto refleja que a nivel regional se hace más hincapié en las identidades regionales que nacionales o étnicas.

Asimismo se les cuestionó sobre los lugares y elementos más representativos de Pátzcuaro. El museo y las artesanías, los consideran importantes, pero para que sean vistos por otros, no tienen un papel trascendente y permanente dentro de su vida, recién conocen el museo y hay imprecisión al mencionar el tipo de artesanías que se elaboran en la región.

Si un familiar o amigo viene de visita a Pátzcuaro, ¿a qué lugares lo llevarías?			
Templos	4	Templos	2
		Basílica	2
Museo	3	Museo	3
El Lago	3	El Lago	2
		Janitzio	1
Varios	3	Apatzingán	1
		Guandacareo	1
		Morelia	1
Casa de los Once Patios	2	Casa de los Once Patios	2
Zonas arqueológicas	1	Zonas arqueoló-gicas	1

Elementos característicos de la región			
Artesanías	5	Artesanías	1
		Platitos	1
		Flautas	1
		Guitarras	1
		Caballitos	1
El lago	4	Estribo	1
		Mirador	1
		Lago	2
Arquitectura	1	Arquitectura	1
Tradiciones	1	Tradiciones	1

VISITA GUIADA

El MAIP, se distingue de otros museos por su programa de visitas guiadas, al entrar, los visitantes son recibidos por custodios o promotores culturales que los acompañan durante todo su recorrido, explicándoles, técnicas de manufactura, usos y fechas de algunos de los objetos. Estos datos dependen de la historia laboral de cada uno de los trabajadores, dar visitas guiadas en el museo es una tarea que se trasmite de generación en generación, ya sea porque son familiares o porque custodios con más años de servicio enseñan a los nuevos, que decir y como tratar al visitante.

> Seguía el recorrido y pues íbamos haciendo algunas anotaciones o aprendiendo de lo que ellos hablaban, generalmente comienza uno como un poco tímido, no tiene conocimiento, se le dificulta la guiada, poco a poco comienza uno a participar más y pues voltea a ver libro… (Hombre de entre los 55 y 60 años, custodio, Septiembre de 2008).

El guión de la visita es similar en todos los casos, sólo varía en la cantidad de información que se le trasmite al público. Si bien la mayoría de los custodios tratan de explicar todos los objetos de los que cuentan con datos, no todos lo hacen, hay quienes sólo fungen como custodios, cuidan que no toquen los objetos y prenden la luz de cada sala, la interacción con el visitante es nula. Los domingos no hay visitas personalizadas, cada custodio atiende cierto número de salas, una o dos, los visitantes que lleguen a estas

son atendidos. Uno de los visitantes, un niño de 12 años, recorrió el museo en compañía de su hermano, en las primeras salas se le proporcionó información de los objetos, al llegar a las últimas, fue atendido por una custodia que está bastante interesada en que los visitantes aprendan, sepan de la historia y las costumbres de Pátzcuaro, a comparación de todas las visitas que dan el resto de sus compañeros, ella trata de cerciorarse que lo que está diciendo lo aprendieron, los cuestiona constantemente y se interesa por conocer al visitante, el motivo de su visita, si es tarea y en que más le puede ayudar, además de darle información del "guión de la visita". En la última sala la atención del custodio fue totalmente distinta sólo se limitó a dar el nombre del lugar donde se elaboran ese tipo de artesanía, al salir el niño comentó "como se ve que tenía ganas de trabajar".

En la entrada por lo general o ya propiamente en el patio, está el personal esperando a que las personas entren, la designación del visitante para atenderlo es al azar. La mayoría tiene la iniciativa de dar este servicio y abordan al visitante. El recorrido comienza contando la breve historia del edificio, al entrar en las salas, el visitante mira los objetos, pero presta más atención a aquellos que el custodio hace referencia, por el ejemplo en los rebozos, al contar que uno es de uso ritual y otro cotidiano, el visitante se queda mirando por más tiempo y hace preguntas como, ¿los venden?, ¿dónde puedo comprar uno?, ¿cuánto cuestan? En esta sala es donde el visitante llega a tocar los objetos, después de la llamada de atención del custodio en los siguientes ya no, aunque hay quienes insisten, sobre todo en la cocina.

No todas las salas y áreas del museo están abiertas al público, en ocasiones la sala de máscaras, la de figuras de cera, así como el patio trasero -basamento prehispánico, la cárcel y troje-, no están incluidas en el recorrido. La primera sala por su ubicación dentro del museo; la segunda por que no es perceptible por el tipo de iluminación y a veces los custodios tampoco lo señalan. Y el patio trasero por el estado de deterioro en el que se encuentra.

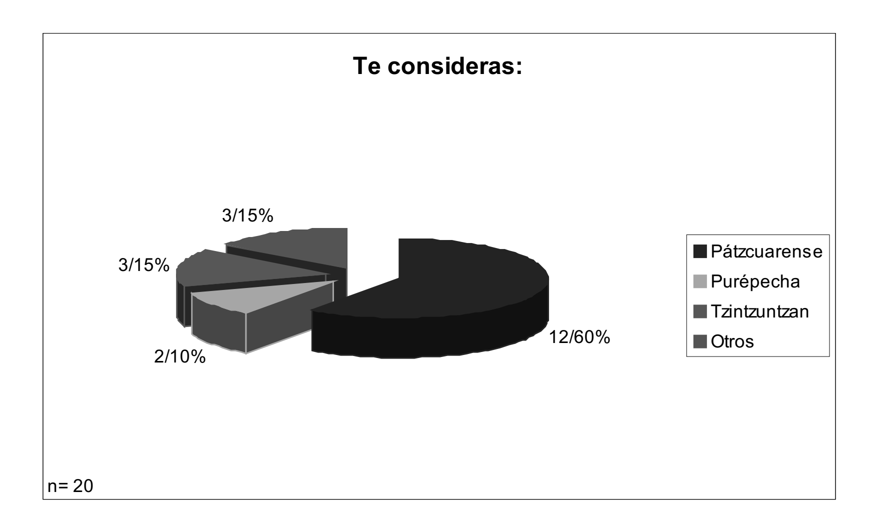
Los comentarios de los visitantes más que preguntar, son de admiración por las técnicas de manufactura, les impresionan saber el proceso del pastillaje, y no sólo se restringen a la colección, también hacen referencia al edificio, en algunos casos por la falta de mantenimiento y el uso de huesos en el piso. Lo que les llama la atención coincide con el guión de la visita, rebozos, huesos incrustados en piso, peribana, cocina, cristos de pasta de caña y máscaras, según sea el caso. Los niños, se siente atraídos por los huesos, los diablitos

de cerámica, las máscaras, los huesos en piso, el garabato, la cocina, juguetes de paja y el cristo de pasta de caña. Aunque se proporciona información de más objetos, estos causan asombro por el uso que tienen y por lo que les dicen de ellos.

GUIÓN DE LA VISITA

Los custodios han estado interesados en construir un guión de visita adecuado a cada grupo de edad. Hace algunos años se dieron cuenta que lo que le contaban al visitante, no en todos los casos era lo indicado, por ejemplo para los niños no podían darles información mas técnica, debiera de ser algo más sencillo, además durante su labor diaria con las preguntas de los visitantes, consideraron que la información no era suficiente. La mayoría de los custodios como una manera de subsanar esto, organizaron un proyecto en el que se visitaban distintos talleres de artesanos para corroborar si era cierto lo que se le decía al público, y conocer un poco más del proceso de manufactura de cada una de las artesanías. A partir de eso sólo una parte de los custodios se reunieron para crear el guión de la visita y que este fuera el mismo en todos los casos, no sucede así, pero al menos se da los mismos datos de la mayoría de los objetos y datos exactos, fechas, lugares, entre otros. Esta preocupación continúa sobre todo ahora que ha ingresado personal nuevo, jóvenes que no les interesa dar a conocer lo que se hace en Pátzcuaro.

Identidad



Los habitantes de Pátzcuaro se adscriben como patzcuarenses, categorías como purépecha, tarasco han adquirido connotaciones peyorativas, hay rechazo, considerarse parte de esos grupos étnicos es motivo de burla, por eso paulatinamente, las nuevas generaciones no están interesadas en hablar su lengua. "Si hablas tarasco te hacen burla, te dicen guacho, indio, ya ninguna generación cercana habla tarasco, cada día son menos" (Hombre 33 años, taxista, Septiembre de 2008).

Además, al no realizar actividades características de esos grupos étnicos, tampoco se sienten parte de ellos, tal es el caso de la artesanía, una gran parte está desvinculada a esa actividad.

> En Pátzcuaro ya no se hacen artesanías, lo que venden lo traen de otros lados, de Tzintzuntzan, San Clara del Cobre, de Vasco de Quiroga" (Hombre 55 años, habitante de Pátzcuaro, Septiembre de 2008. "¿y la tradición de los oficios se está transmitiendo de una generación a otra? en algunos nada más, no en todos, eso checa más en comunidad que aquí en la ciudad, en las comunidades sí como que hay más esa intención o

este… pero es la responsabilidad de irlo transmitiendo, pero aquí en la ciudad pues sí te puedo decir que a lo mejor no mucho… (Mujer 30 años, periodista, Septiembre de 2008).

Durante las conversaciones entabladas con estudiantes, esto se confirmó, sólo una minoría mencionó que sus familiares se dedicaran a algún oficio.

La imagen que tienen de esa identidad, ser purépecha o tarasco también se refuerza en como identifican y se diferencian de los "otros", en Tzintzintzan los habitantes se autonombran purépechas, los habitantes de Pátzcuaro los llaman indios, porque su municipio no ha cambiado y en Pátzcuaro si, la localidad se ha convertido en un centro de abastecimiento regional, en el que hay un constante cambio de movilidad demográfica y las actividades comerciales tienden a ser otras, afectando el sector artesanal.

Artes y Oficios

Entre los niños, relacionan las artesanías con objetos que son de su uso cotidiano como los juguetes, por su parte jóvenes y adultos identifican como artes y oficios de Pátzcuaro diversos objetos de barro.

Artes / Oficios			
Juguetes	54	Balero	4
		Trompo	16
		Yoyo	6
		Carro	8
		Muñeca	6
		Papalote	11
		Camión	1
		Trailer	1
		Tren	1
Alfarería	37	Copa	1
		Plato	9
		Jarrón	8
		Jarra	2
		Barro	2
		Taza	2
		Olla	13
Madera	27	Madera	7
		Guitarra	14
		Lápiz	2
		Violín	3
		Flauta	1
Textiles	15	Bordados	1
		Ropa	3
		Manta	2
		Textiles	3
		Rebozos	6
Muebles	8	Sillón de madera	1
		Periquera	1
		Cama	1
		Ropero	1
		Buró	1
		Muebles	2
		Sillas	1
Máscara	7	Máscara	7
Once Patios	4	Once Patios	4
Metal	4	Cobre	3
		Cazos	1

n= 74

Otras artesanías que consideran los habitantes son: Espejitos de laca (tres menciones), dulce, petate, maquina para hacer tortillas y jícara (dos menciones cada una) y bateas, maque, pintura, retrato, mariposa, milagros, palma, popote, pulsera, cuadro y artesanía que se hace en Pátzcuaro (una mención cada una).

Lugares representativos de Pátzcuaro

Patzcuaro			
Plazas	21	Plazas	6
		Plaza Gertrudis	4
		Centro	1
		Plaza Quiroga	10
Casa de los 11 Patios	16	Casa de los 11 Patios	16
Templos	14	Templos	5
		Basílica	9
Localidades cercanas	12	Santa Clara del Cobre	2
		Tzintzuntzan	6
		Quiroga	3
		Zirahuen	1
Lago / Janitzio	10	Lago / Janitzio	10
Museo	9	Museo	9
Colegio Jesuita	6	Colegio Jesuita	6
Tranvía	2	Tranvía	2
Palacio de Huitzimengari	2	Palacio de Huitzimengari	2
Biblioteca Gertrudis Bocanegra	1	Biblioteca Gertrudis Bocanegra	1
Teatro Emperador	1	Teatro Emperador	1

n= 25

Los lugares más representativos de Pátzcuaro, para que los visitantes conozcan son: las Plazas, la Casa de los 11 Patios y los Templos, el museo tiene pocas

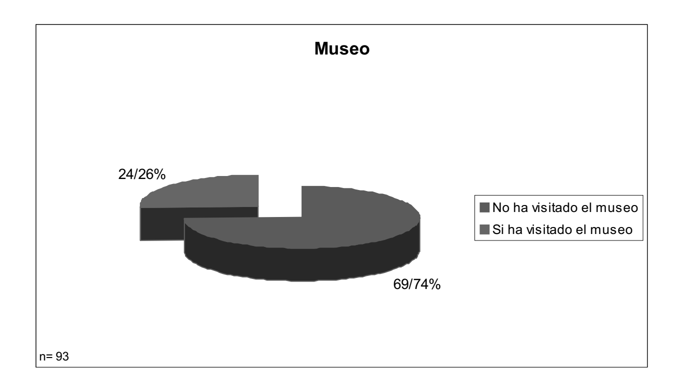
menciones, esto se debe a que como se mostrará más adelante, no todos lo conocen. Las Plazas son los lugares más importantes, ya que es donde los habitantes pasan la mayor parte de su tiempo libre, es un espacio de reunión, ya que a decir de varios, no hay mucho que ver o hacer en Pátzcuaro.

> Vamos aquí –Plaza Vasco de Quiroga, tomamos un helado, caminamos, platicamos, nos vamos a los cafecitos de los portales, no hay a donde ir, no hay cine, teatro sólo el de allá –señalando hacía la Plaza Gertrudis Bocanegra" (mujer de 40 años, acompañada por sus hijas de entre los 15 y 17 años, habitantes de Páztcuaro, Septiembre de 2008). "los domingos nos vamos a misa, al salir estamos en la plaza, caminamos, compramos cualquier dulce, un helado, eso es lo que hacemos siempre (Mujer 55, profesora, habitante de Pátzcuaro, Septiembre de 2008).

La Casa de los 11 patios, su importancia radica en que concentra en su oferta la mayoría de los tipos de artesanía de la zona, al darla como referencia es la difusión que va de persona en persona para beneficiar a este tipo de comercio. Los artesanos comentan que desde hace tiempo ha disminuido las ventas, tanto por parte de turistas nacionales como extranjeros, esto por la crisis y de alguna forma por la introducción de artículos de origen chino.

> … si afecta mucho el producto chino, porque hay piezas mucho más baratas, no sirve, pero mucha gente no lo entiende así…" (Mujer 45 años, artesana Pátzcuaro, Septiembre de 2008).
> Los mismos de Paracho, se están quejando de que los chinos están copiando sus guitarras, pero no tienen la calidad del sonido ni nada, por supuesto que es una afectación al sector artesanal… (Mujer 30 años, periodista, Septiembre de 2008).

Museo



Un gran número de habitantes no ha visitado el museo, en algunos casos ni siquiera sabían de su existencia, los principales motivos por los que no lo visitan son: uso del dinero, porque no lo conocen y porque lo que hay ahí consideran que es cotidiano, que lo viven a diario. Se refiere al uso de artesanías, utensilios de cocina, ropa.

> La verdad ya no conozco el museo ni había escuchado sobre él, aunque me imagino que tienen objetos referentes a siglos anteriores, como objetos pertenecientes a varias culturas o en cierto modo a o sobre la religión (Estudiante, 21 años, habitante de Pátzcuaro, Septiembre de 2008).
>
> Por lo que se refiere a este museo francamente nunca había escuchado hablar sobre él, sin embargo creo que en este se exhibirán cosas referentes a la cultura de distintas zonas o lugares, así como las tradiciones y costumbres de cada uno de ellos (Estudiante, 20 años, habitante de Pátzcuaro, Septiembre de 2008).
>
> No lo conoce, sabe que existe pero no le llama la atención, no tiene tiempo, ni dinero, no es de su interés (Profesora 5to. año de Primaria, 50 años, habitante de Pátzcuaro, Septiembre de 2008).
>
> Lo tenemos pero no lo sabemos apreciar (mujer de 40 años, acompañada por sus hijas de entre los 15 y 17 años, habitantes de Páztcuaro, Septiembre de 2008.)

> No he ido al museo porque no tengo dinero para andarlo gastando en lo que no (Hombre 65 años, taxista, habitante de Pátzcuaro, Septiembre de 2008).

Por lo que, de todos los habitantes con los que se conversó, sólo dos mencionaron algún uso anterior del museo, Colegio de San Nicolás de Hidalgo y Cárcel, tres habitantes comentaron que si sabían la historia del edificio pero que en ese momento no la recordaban, el resto, 88 habitantes desconocen su historia.

Museo, contenido

La mayor referencia que tienen sobre el museo es la fachada, es lo que más recuerdan, lo hayan visitado o no, esto es porque el MAIP está situado en una calle que es de paso tanto para la zona de escuelas, como para el centro de Pátzcuaro.

Museo contenido			
Entrada	**38**	Camino	2
		Fachada del museo	36
Máscaras	15	Máscaras	15
Exteriores	13	Patio	1
		Jardín	4
		Fuente	8
Alfarería	10	Jarrón	3
		Ollas	2
		Cazuela	1
		Tazas	1
		Cubiertos de barro	1
		Plato	2
Cristo de Caña	10	Cristo de Caña	10
Objetos antiguos	9	Objetos antiguos	7
		Cosas Viejas	1
		Objetos de la Revolución	1
Cuadro/ estatua/ Pintura	7	Cuadro/ Estatua/ Pintura	7
Exteriores	7	Piramides	5
		Yácateas	1
		Troje	1
Artesanías	7	Artesanías	4
		Artesanías de la región del lago	3
Madera	5	Madera	1
		Guitarra	4

n=88

Además mencionaron que en el museo hay momias y cocina (cuatro menciones); pila, cobre y vestimenta (tres menciones); papalote, huesos, como vivían los alfareros e instrumentos de trabajo (2 menciones); cruz,

muñecos, esqueletos/dinosaurios, charola, jícaras, maque, lacas y objetos actuales (una mención cada uno).

CONCLUSIONES

Las conclusiones que se desprenden de la información mostrada en este informe son las siguientes:

- El museo es visitado mayormente por clases medias con niveles de estudio de nivel superior.
- Los visitantes del MAIP pertenecen a estados circunvecinos.
- Los visitantes exigen mayor información (impresa y audiovisual) sobre el MAIP.
- Los visitantes desconocen que tipo de museo es el MAIP.
- Los visitantes consideran que la colección del museo debería ser más diversa.
- La mayor parte de la visitas al MAIP se hacen en compañía de familiares.
- El público desconoce las actividades y servicios del MAIP.
- El MAIP no es una alternativa de recreo para los habitantes de Pátzcuaro.
- A diferencia de otros museos, en este el público que lo visitó no es la primera vez que entra en contacto con este museo.
- La mayor parte de la gente que va a Pátzcuaro quiere conocer la ciudad, recorrerla y sólo de manera accidental visita el museo.
- Los visitantes recuerdan poco objetos como las bateas, esto se debe a que los custodios no enfatizan esta cultura material y entonces los visitantes no lo recuerdan.
- El museo carece de un guión curatorial.
- Se considera al INAH como la institución más apropiada para realizar la reestructuración.
- Los custodios y guías manejan diferentes niveles de información sobre los objetos expuestos.
- No todos los custodios ni guías brindan información sobre los objetos durante la visita.
- Los Habitantes de Pátzcuaro se definen como pátzcuarenses.
- Los habitantes recomiendan a sus conocidos visitar principalmente las plazas y la Casa de los 11 patios.

BIBLIOGRAFÍA

García Canclini, Néstor (coord.) (1991). El *consumo cultural en México*. Grijalbo/CNCA, México.

González Villarruel, Alejandro. (2004). "La cocina de las salas de etnografía: (re)estructuración, (re)invención, (re) sentido un museo de nos/otros" en Ana Rosas Mantecón y Ana Hortensia Castro (comp.), *Patrimonio Intangible. Resonancia de nuestras tradiciones*, ICOM, México.

Pérez Santos, Eloisa. (2000). *Estudio de visitantes en museos: metodología y aplicaciones,* Ediciones Trea, España.

Schmilchuk, Graciela. (1996). "Venturas y desventuras de los estudios de público", en Cuicuilco, Vol. 3, Núm.7, mayo-agosto, INAH, México.

Sunkel, Guillermo coord. (1999). *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación,* Convenio Andrés Bello, Santa Fe de Bogotá.

Rosas Mantecón, Ana. (2002). "Los estudios sobre consumo cultural en México", en Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder,* FLACSO/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 255-263.

IDENTIDAD REGIONAL, FE Y TURISMO. NUESTRA SEÑORA DE SAN JUAN DE LOS LAGOS

Anna M. Fernández Poncela

…las peregrinaciones religiosas son probablemente
los viajes más conmovedores y grandiosos de la imaginación…
(Anderson, 1993:87).

INTRODUCCIÓN

Después de la Basílica de Guadalupe en la ciudad de México, el Santuario e imagen más popular del país, conocida y visitada –varios millones anualmente- es la de la Virgen de San Juan de los Lagos.

Cuenta la historia que fray Miguel de Bolonia fundó en 1542 el pueblo de San Juan Bautista Mezquititlán y construyó una ermita como hospital, en la cual dejó la imagen de la Virgen. En el año de 1623 ocurrió el primer milagro, ya que la imagen devolvió la vida a una niña muerta, hija de cirqueros de paso por el lugar. La fama de la imagen se extendió (Santoscoy, 1903; De Florencia, 1966; Campa, 2002).

> Sucedió que pasando por este pueblo para Guadalajara un volantín o maromero, llevaba consigo a su mujer y dos hijas suyas, a las cuales procuraba adiestrar en aquellas pruebas que semejante gente acostumbra de voltearse y saltar sobre las puntas de dagas y espadas desnudas. Sucedió pues que una de las hijas, al parecer la menor, erró el lance, y al querer dar el salto cayó sobre una daga, fue la herida tan fatal que allí luego quedó muerta, una india muy piadosa y devota llamada

> Ana Lucía[1]…que compadecida del amargo sentimiento de los padres de la difunta les dijo que se consolasen, porque la Zihuapili, que quiere decir la Señora, le daría vida.., entró en la sacristía y…sacó la que hoy es tan milagrosa y la puso sobre los pechos de la difunta con mucha fe y muestras de devoción…y la que estaba difunta se levantó buena y sana con admiración de todos (Florencia y Oviedo 1995: 354-5 cit. Nájera, 2003:50).

El padre se llevó la imagen a Guadalajara para retocarla porque estaba vieja y maltratada. Así pasó, al parecer de ser de pasta de caña a madera, de manera milagrosa.

> …habiendo llegado a Guadalajara aquella misma noche tocaron a la puerta unos macebos, y preguntaron si acaso había algo qué aderezar, que ese era su oficio. Respondió que sí el maromero, y les entregó la imagen que traía diciendo que era de un pueblo llamado San Juan, y que para eso la traía. Al día siguiente, muy de mañana…se la enviaron…tan bien aderezada, hermosa y compuesta como se ve hoy en día (Florencia y Oviedo 1995:355 citado en Nájera, 2003:51).

Los restauradores nunca fueron hallados, con lo cual seguramente se trataba de ángeles. El padre devolvió la imagen a San Juan y desde entonces quedó colocada en el centro del altar. Corría el año 1623, y desde ahí iniciaron los milagros, que al perecen no cesan hasta nuestros días.

TRADICIONES MARIANAS E IDENTIDADES RELIGIOSO-CULTURALES

> Otro franciscano, sea el mismo Segovia, sea fray Miguel de Bolonia, debió de dar al pueblo de San Juan de los Lagos (Jalisco) la pequeña estatua de María que en nuestros tiempos es visitada por peregrinaciones de todo el país y con una muy numerosa en especial por noviembre de cada año. (Ricard, 1986: 301)

La devoción y doctrinas marianas se pueden fijar históricamente en el año 392 tras el Concilio de Nicea, donde se acuñaron algunos dogmas

1 En otras versiones la indígena se llamaba María Magdalena –y murió a los 110 años de edad- o Anna Graciana (Santoscoy, 1903; Bélard, 1951).

importantes. Poetas cristianos y latinos loaban la figura de María. San Agustín la considera modelo de la Iglesia y prototipo de ésta. Fue proclamada Madre de Dios en el Concilio de Éfeso (431). En el Concilio de Toledo (656) se ocupan de la historia de la mariología hispánica. Su devoción floreció en la España Visigoda (Nebel, 1996; Brading, 2002).

Con posterioridad, "en el tiempo de la conquista y de la colonización, la veneración a María se extendió en Nueva España y echó profundas raíces en la sociedad colonial" (Nebel, 1992:115). La Virgen María, en sus diferentes advocaciones formó parte de lo se denomina "guerra de imágenes": "Por razones espirituales (los imperativos de la evangelización), lingüísticos (los obstáculos multiplicados por las lenguas indígenas), técnicas (la difusión de la imprenta y el auge del grabado), la imagen ejerció, en el siglo XVI, un papel notable en el descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo. Como la imagen constituye, con la escritura, uno de los principales instrumentos de la cultura europea, la gigantesca empresa de occidentalización que se abatió sobre el continente americano adoptó –al menos en parte- la forma de una guerra de imágenes que se perpetuó durante siglos y que hoy no parece de ninguna manera haber concluido" (Gruzinski, 2006:12).

"México tiene santuarios en abundancia, muy especialmente consagrados a la madre de Dios, que son objeto de peregrinaciones y cuyo origen se remonta al siglo XVI" (Ricard, 1986:296). Las órdenes mendicantes fueron las encargadas de evangelizar y de llevar las imágenes de la Virgen María a lo largo y ancho del país. A través de los estudios sobre leyendas aparicionistas de la Virgen se ha concluido que los enclavamientos en los cuales tiene lugar el acontecimiento fijan el culto al terruño –lo familiar, comunal y local- toda vez que es parte de un plan cristianizador –guiado por la universalidad- (Christian, 1978). Lo mismo acontece con las imágenes milagrosas que abundaron en la Nueva Galicia –hoy Jalisco- en el siglo XVII.

El ámbito rural es el preponderante y el hallazgo o milagro crea una cohesión en la zona, algo especial que une y distingue. Lo cual reafirma y construye o reconstruye el santuario en cuestión, con la influencia local, regional o más amplia. En Europa es el pastor o la pastora, en América el indio o la india, personas en general y aparentemente, sin relevancia social alguna, quien presencia la aparición o es testigo directa del milagro. En el lugar se erige –o se reconstruye- el templo correspondiente dedicado a la imagen aparecida o milagrosa. Hay acto seguido un, más o menos progresivo

y lento, proceso de institucionalización, hasta que la Iglesia lo hace suyo. En cuanto a las causas que originan o refuerzan la devoción, suelen ser en general: epidemias, plagas, sequías, inundaciones o pacificaciones. Pero las milagrosas sanaciones de enfermedades y accidentes son también importantes desde los primeros tiempos. Por su parte, las instituciones eclesiásticas incorporan estos fenómenos a su sistema de creencias con objeto de: aumentar devotos, consolidar o elevar su poder político, liderear la cohesión social, llegando incluso a reorientar sus manifestaciones en función de los mismos. Las apariciones, las imágenes y las iglesias en su honor constituyen el vínculo identitario y de distinción de pueblos y regiones, esto es, colaboran en el ordenamiento espacio temporal, así como económico y social, cuando no político, además y por supuesto del religioso (Prat i Carós, 1989). Y no es menor el hecho que los fenómenos aparicionistas o milagrosos más notables en México hayan tenido lugar en los siglos XVI y XVII en plena configuración colonial.

Báez-Jorge (1999) señala que las vírgenes en América Latina funcionan como imágenes de memoria colectiva, expresan también la mediación entre el pueblo y el poder

> El culto se desarrolla, entonces, priorizando las lealtades de la comunidad devocional frente a las de la jerarquía, siguiendo un equilibrio tensional que frecuentemente vigoriza las dinámicas sociales inherentes...Hegemonía cultural, resistencia y disfraces simbólicos, incautación de los valores religiosos en beneficio de las metas políticas, son los elementos clave de este denso tejido en el que los hilos del poder se cruzan con los motivos de la fe. En todo caso, no debe perderse de vista que los cultos marianos latinoamericanos nacen al amparo de las políticas coloniales, y que su desarrollo no es resultado de la hegemonía canónica de la iglesia, sino del proceso de incautación de lo sagrado concretado por las comunidades de creyentes que tienen en las mariofonías la posibilidad de disponer de deidades inmanentes, factuales, propias, frente a las elaboradas concepciones teológicas propuestas por el clero (p.166-7).

Por otra parte, está su "función de núcleos dinámicos de identidad. Las devociones cruzan las estructuras de las sociedades que las reconoce como patronas, rompiendo las líneas demarcatorias que atañen a los factores

étnicos o de clases social, aspecto claramente relacionado con el ejercicio de su condición de mediadores simbólicos. Este papel primordial se cumple superando, inclusive, los límites de las sociedades nacionales, hecho que es evidente en el creciente culto guadalupano de la población chicana...” (p.167-8).

Por lo tanto, los santuarios crean identidad local y regional, y más allá de la cuestión geográfica, construyen historia y memoria colectiva, recreando un pasado que se lleva al presente e incluso une hacia el futuro. Se desarrollan sentimientos de pertenencia identitaria con el territorio y la religión, y es que “son las creencias religiosas las que con mayor frecuencia marcan a la región con elementos simbólicos que le dan a las poblaciones la certeza de la presencia de lo sagrado” (Nájera, 2006:21)[2]. “Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente” (Eliade, 2005:25). Y es así como las ciudades santas o los santuarios, en su caso, devienen en centro del mundo, son el vínculo entre cielo y tierra, una suerte de poner orden en la vida de las personas.

> Los santuarios mexicanos (concreción del tiempo y el espacio) integran manifestaciones devocionales e intereses socioeconómicos comúnmente asociados a identidades fundamentales de carácter local, regional o nacional. En el santuario (vinculado generalmente a un santo patrón, y/o a una kratofanía originaria que se expresa en narraciones fantásticas), concurren fenómenos simbólicos, sociológicos, históricos, económicos, que inciden en su función primordial: la permanente autoevangelización (Báez-Jorge, 1998:66).[3]

Repetimos, las apariciones y milagros de las imágenes, y los templos erigidos o reconstruidos para ellas, constituyen verdaderas identidades de los pueblos, participan de manera notable en el ordenamiento económico y social,

2 “Existen los santuarios que son productores de sentido tanto para la historia anterior como para la reciente en la región, esto es, puntos en los que se pueden ver devociones nuevas empalmadas sobre otras antiguas. De cualquier modo, los santuarios “son lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan embemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de interacción social” (Barabas, 2001:17).” (Nájera, 2006:25).

3 “Las expresiones de identidad social que resultan del funcionamiento de los santuarios mexicanos y del culto de los santos patrones ameritan un comentario aparte. En primer lugar, es pertinente establecer que los sentimientos de identidad grupal, en tanto expresiones ideológicas, son parte de las concepciones de clase determinadas históricamente” (Báez-Jorge, 1998:83). “La naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto” (Báez-Jorge, 1998:85).

incluso la adscripción administrativa y territorial. Construyen identidad y transforman espacios sociales (Prat i Carós, 1989; Gómez, 1995); más aún, construyen o refuerzan apego comunitario y familiar (Christian, 1978), como ya señalamos con anterioridad. Y es que los santuarios siempre tienen una influencia regional o nacional (Gómez Hernández, 1998), o ambas, e incluso internacional, como ahondaremos en su momento, pero siempre desde lo local hacia lo global.

De hecho, en la definición de religiosidad popular (Giménez, 1978) se considera que ésta es utilizada por las comunidades populares –o indígenas- a modo de defensa identitaria (Bonfil Batalla, 2001). Identidad de un grupo social que se teje en la vida cotidiana y en las prácticas del día a día, toda vez que esto contribuye a la reproducción social, en paralelo a la construcción de referentes identitarios (Portal, 1997). En los fenómenos de la religiosidad popular y concretamente en las apariciones o milagros de imágenes marianas, suele tener lugar el ordenamiento social y económico, y las identidades de los pueblos o lugares concretos, la construcción identitaria y la consecución de unos objetivos concretos, posesiones territoriales, transformación de espacios sociales, etc. (Gómez Hernández, 1978). Sin por ello olvidar, la identidad también como diferenciación de –no sólo identificación con-, en el sentido de marcar los límites externos y a "los otros", sin olvidar tampoco que esta supuesta cohesión no desdibuja el posible conflicto o desigualdad interna (Fernández Poncela, 2004), aunque lo intenta.

Identidad e integración al sistema de vida comunitario, a la vida cotidiana y ceremonial. El culto y la devoción a una imagen determinada proporciona cohesión y solidaridad social, resistencia cultural identitaria, y hegemonía política y religiosa. Se experimenta un espíritu comunitario, un sentimiento de gran solidaridad e incluso de igualdad y proximidad social. Lo que Durkheim (1993) señalaría sobre el rito: formas de solidaridad, de afirmar y reafirmar en momentos concretos los sentimientos colectivos y las ideas unitarias. La identidad vertida, hacia o en lo religioso, se envuelve con lo social y cultural, con lo nacional y económico, también. Los ritos juegan un papel de enlace entre lo sobrenatural y divino, y lo humano y práctico. Es parte de la reproducción social. Un mecanismo de suma e inclusión (Portal, 1995). Pero insistimos, también de separación y distinción (Fernández Poncela, 2004), como dejan ver las entrevistas a miembros del clero y colaboradores en su crítica, más o menos velada, a la falta de devoción de algunos sanjuaneros,

o expresiones, a veces algo despectivas con los vendedores ambulantes fuereños –como veremos más adelante-.

> ...si los santuarios son un marco general en el que se dan fenómenos diversos pero encadenados e imbricados entre sí, únicamente el análisis global de este marco nos permitirá captar con una cierta fiabilidad los diversos aspectos que en él confluyen, y quizá lo que es más importante, valorar en su justo térmico las funciones sociales, políticas y simbólicas que aquéllos cumplen (Prat i Carós, 1989).

El santuario en general puede considerarse como un *locus* privilegiado en el cual se articula y convergen constantes y variables de una configuración global de la experiencia religiosa ordinaria y extraordinaria en un determinado lugar (Prat i Caros, 1989); el caso estudiado cumple esto a cabalidad, y sobre ello vamos a seguir profundizando.

FERIAS COMERCIALES Y FIESTAS: IDENTIDADES ECONÓMICO-CULTURALES Y ESPACIO-TEMPORALES

Coincidencia o conveniencia: la celebración religiosa se traslapó con un encuentro comercial y económico de enormes dimensiones en su época –siglos XVII, XVIII y XIX-. Y es que ambos fenómenos se apoyaban mutuamente, y el uno y el otro colaboraban en la afluencia de visitantes, compradores o devotos, o ambos a la vez. El caso es que San Juan fue un centro de atracción regional durante muchos años. No olvidemos, tampoco, que es un cruce geográfico de caminos entre Guadalajara, León y Aguascalientes -zona de mesetas y hondonadas que colinda al norte con Aguascalientes y San Luis Potosí, al este y sureste con Guanajuato y Michoacán, al sur con la región central del estado y al este con Zacatecas. Cabecera del municipio homónimo, en el margen derecho del río San Juan-. Y recordemos, también, que la imagen de la Virgen es la advocación de la Inmaculada Concepción.

> La feria de San Juan de los Lagos, Jalisco, que tuviera resonancia mundialmente, tuvo su inicio el 8 ocho de diciembre del año 1666 mil seiscientos sesenta y seis, fecha en que se empezó a celebrar en esta ciudad la fiesta de la Inmaculada Concepción, habiendo adquirido fama durante los años subsecuentes en las que asistieron centenares de

> comerciantes que acudían de todas partes del país así como del extranjero a vender sus productos, aprovechando la afluencia de peregrinos que asistían a la festividad de la Virgen de San Juan, haciendo un comercio tal pues cuéntase que a dicha feria había transacciones de cientos de miles de pesos (De la Cruz Cornejo, 2002:49).
> Otra feria que alcanzó renombre en la época colonial fue la de San Juan de los Lagos, lugar situado en una inmejorable posición geográfica, cerca de la productiva zona agrícola del Bajío en el camino que iba hacia el norte. La fama de San Juan fue en un principio religiosa; ya en los primeros años del siglo XVII era notoria la afluencia de devotos, que se arrodillaban ante el altar de la virgen para implorar alguna gracia. De manera natural fue surgiendo un movimiento mercantil entre los peregrinos, el movimiento que con el paso de los años dio pie a un comercio voluminoso y variado, aunque siempre temporal...Gracias a esta afluencia de peregrinos fue que se pudo construir entre 1732 y 1769 el santuario (Gómez, 1985:13).

La Inmaculada Concepción tiene lugar los primeros ocho días de diciembre. Se dice que data de 1666 cuando el Obispo de Guadalajara instituyó la fiesta –el mismo año de inicio de la feria comercial por más señas-, en esa fecha acudían 2,000 personas, entre fieles y comerciantes. En 1693 eran más de 3,000. En 1740 se reunían hasta 10 mi personas para celebrar, a finales de ese mismo siglo llegaban alrededor de 35 mil, entre comerciantes y peregrinos. Ya en el año 1797 ante la multitud de gente que se congregaba Carlos IV concedió a San Juan el privilegio de ser feria anual, y se reglamenta formalmente (Real Díaz y Carrera Stampa, s.f.:288-9). En los siglos XVIII y XIX su importancia persistió como "punto de reunión en todo México" (Romero, 1992:159).

A diferencia de otras ferias en tierras americanas o mesoamericanas, la de San Juan de los Lagos, no obedecía al comercio interior y exterior –como Jalapa o Acapulco-, su origen es religioso y se remonta a la aparición de la Virgen, como dijimos. Sin embargo, no por ello dejó de tener un muy importante papel comercial en la población y en toda la región. "Los comerciantes de Guanajuato, Querétaro, León, Irapuato, Silao, Celaya, Salvatierra, Salamanca, Valladolid y Guadalajara, vieron en la nueva Feria de San Juan de los Lagos una magnífica oportunidad para realizar con ventaja sus mercancías. Igual acontecía con poblaciones más lejanas, como

eran Aguascalientes, Zacatecas, y aún, San Luis Potosí. En ella se saldaban residuos o rezagos de mercancías que tanto en Xalapa, en la Ciudad de México, Puebla y Acapulco y otras ciudades, no habían podido salir. Más tarde, los mercaderes de Querétaro, San Luis Potosí, San Juan del Río, Valle de Santiago, Celaya y Valladolid, que bajaban en el siglo XVII a las ferias de Xalapa y de Acapulco, llegaban con sus mercancías a San Juan de los Lagos, ganando el 75%, el 100 y el 200% de utilidades en cada transacción. A mediados del siglo, la concurrencia era tan grande que el Gobernador de Nueva Galicia informaba: "esta feria es la más intensa que se verificaba en el país"; aun cuando descaradamente mentía, porque ya vimos que la de mayor importancia fue la de Xalapa, lo hacía por razones políticas: dar importancia al territorio bajo su mando" (Real Díaz y Carrera Stampa, s.f.: 228-9).

Hay quien considera que la aparición de la Virgen fue ventajosa en todos los aspectos, y especialmente en el crecimiento, renombre y enriquecimiento de la población. La feria es también producto de su lugar geográfico, un cruce de caminos, en el corazón del Bajío, zona importante en minas, ranchos y haciendas, además se producían manufacturas. Y si bien el pueblo estaba poco menos que despoblado, no ocurría lo mismo con la región, que estaba densamente poblada para la época en el siglo XVIII, con numerosos productores que precisaban un mercado. "De lo anterior se puede concluir que San Juan de los Lagos reunía requisitos importantes para ser la sede de una feria comercial" (Romero, 1992:172). Este autor menciona que fueron: los habitantes permanentes; el espacio para visitantes y negociantes; la producción agrícola, ganadera y artesanal del lugar y alrededores; las ciudades y centros mineros de la región que satisfacían sus necesidades; las claves para la concurrencia productiva y comercial. Y podríamos añadir, sin lugar a dudas, el atractivo de la Virgen.

Hoy en día no hay feria comercial como antaño, y si bien entre el primero y el 8 de diciembre llega mucha gente a celebrar a la Virgen, a vender y a comprar, no se trata como en otra época de una feria comercial muy importante y señalada en el calendario, es más bien una tradición. Además, en la actualidad, el comercio es realmente todo el año, aunque en las festividades éste se incrementa de manera notable. Es más, se dice que la feria comercial "es todo el año" y en diciembre "ya casi no...vienen a celebrar y luego se van".[4]

Otra fecha sin duda destacada son las festividades de la Virgen de la Candelaria entre el 25 de enero y el 2 de febrero. Cuando, y entre otras cosas,

4 Abraham Morán González, velador de la Catedral, más de 40 años trabajando en este puesto.

tienen lugar procesiones desde diversos lugares, danzas de moros y cristianas, fuegos pirotécnicos, hay juegos mecánicos y bandas musicales, toda la ciudad es una fiesta.

Incluso se han estudiado las características de las personas que acuden a la misma: en general proceden de Guanajuato (29.83%) y Estado de México (22.29%), así como del Distrito Federal. El viaje se realiza en familia para la mitad de las y los visitantes y con amigos y familiares (29.82%). Llegan caminando (39.48%) y en segundo y tercer lugar en autobús y automóvil. La mayoría (75.44%) están de paso y por lo tanto no llegan a hospedarse en la ciudad, 17.54% lo hace en hotel y en cuanto al gasto promedio del viaje es alrededor de unos 400 pesos. En general los visitantes llegan en una ruta religiosa que comprende además de San Juan de los Lagos, Santa Ana en Jalostotitlán y Zapopan. En cuanto al principal motivo del viaje, para 96.49% es de carácter religioso y la basílica es el lugar visitado por antonomasia (99.56%), y en segundo lugar (57.89%) se acude a comercios y también se pasa por la plaza principal (50.44%) y los Pocitos (46.05%). Respecto a la opinión de los servicios –información turística, alimentos y limpieza- en general se los califica positivamente excepto el de limpieza. Finalmente, el perfil del visitante:53.95% son hombres y 46.05% mujeres; el rango de edad que más llega (25.11%) se encuentra entre 34 y 41 años, seguido (24.67%) del de 50 y más años de edad; la mayoría son casados; la ocupación es diversa –empleados, comerciantes y amas de casa destacan- (SETUJAL 2009).[5]

LA VIRGEN Y LA FERIA FUENTE DE IDENTIDAD REGIONAL

La Virgen y la feria comercial –siglo XVII- fueron sin lugar a dudas piezas clave en la configuración identitaria regional de la ciudad de San Juan de los Lagos en el espacio geográfico de Los Altos de Jalisco. Y esta identidad –que no queremos entrar a calificar de imaginaria o real- se forma a través de compartir características históricas, culturales y emocionales, religiosas y afectivas, comerciales y territoriales. Donde necesidades y sentimientos se dan la mano. Y en donde los poderes –económicos, políticos, religiosos- crean y recrean hegemonía a través de la propagación de cultos, intereses comerciales y discursos identitarios culturales. Pero y también, donde la población produce y reproduce sentimientos identitarios de unión hacia lo interno y de diferenciación hacia lo otro y lo externo.

5 Tener en cuenta que este estudio se realizó con un universo de 228 encuestas.

"…al igual que las identidades individuales, las colectivas tienen "la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una "duración" temporal" (Sciolla; 1983,14), todo ello no por sí mismas –ya que no son organismos ni "individuos colectivos"-, sino a través de los sujetos que la representan o administran invocando una real o supuesta delegación de poder (Bourdieu; 1984a,49)." (Giménez, 2007:68). "…se produce siempre cierto grado de involucramiento emocional en la definición de la identidad colectiva. Este involucramiento permite a los individuos sentirse parte de una común unidad. "Las pasiones y los sentimientos, el amor y el odio, la fe y el miedo forman parte de un cuerpo que actúa colectivamente, en particular en aquellas áreas de la vida social menos institucionalizadas, como aquellas donde se mueven los movimientos sociales" –dice Melucci (p.70-71). Por eso la identidad colectiva nunca es enteramente negociable. En efecto, la participación en la acción colectiva comporta un sentimiento que no puede ser reducido al cálculo de costo-beneficio, ya que siempre moviliza también emociones." (Giménez, 2007:70).

Identidades colectivas fincadas en mitos fundacionales, una memoria historica supuestamente compartida, rasgos culturales aparentemente comunes, además de los aspectos emocionales comunes. Donde identidad, religión y comercio se entrelazan indisolublemente en un espacio geográfico ya definido y fincado como lugar o territorio.

De ahí que la historia oficial nos narre:

> A principios del siglo XVII el poblado sólo tenía una capilla de paredes de adobe y techo de zacate, y unas cuantas chozas ocupadas por indios caxcanes hablantes del náhuatl. El progreso acelerado de la población empezó en 1623, cuando, según una tradición piadosa, la imagen de la Virgen resucitó a la hija de los indios Pedro Andrés y Ana Lucía. La noticia de este acontecimiento se propagó y ese mismo año los españoles de Jalostotitlán pasaron a construir sus casas en Metzquititlán, que desde entonces nombraron San Juan de Los lagos. En 1742 el pueblo recibió el título de villa. A finales del siglo XVIII vivían en ella 176 españoles, 160 indios, 193 mestizos y 55 mulatos; y coincidiendo con las festividades de la Virgen, en diciembre, se organizaba un importante mercado. El 27 de marzo de 1824 la localidad fue declarada cabecera

del distrito de su nombre. En 1839 se introdujo el agua potable y cuatro años más tarde se extendió la traza; entre 1872 y 1876 se realizaron las obras de la plaza principal; el 17 de noviembre de 1869 se abrió la oficina de Telégrafos Nacionales y ese mismo año se le dio a la villa el carácter de ciudad. En la actualidad San Juan de los Lagos sigue siendo importante centro comercial y destino de peregrinaciones procedentes de todo el país y del extranjero (*Enciclopedia de México,* 2000 CD).

"Concluyendo, la región sociocultural puede considerarse en primera instancia como soporte de la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado del grupo que funcionan como otros tantos "recordatorios" o "centros mnemónicos"…Los símbolos cobran más fuerza y relieve todavía cuando se encarnan en lugares. En esta perspectiva, la región sociocultural se concibe como un espacio geosimbólico cargado de afectividad y de significados. En su expresión más fuerte se convierte en territorio-santuario, es decir, en "un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores" (Bonnemaison; 1981,257)" (Giménez, 2007:135).

Si bien con la posmodernidad todo esto de la identidad está cambiando, se habla de identidades flexibles (Sennet, 2006), sujetos flotantes (Ortega, 2006), sociedad del riesgo (Beck, 2002) y vida líquida (Bauman, 2006). Pese a lo cual en lo que estudiamos aquí todavía se observa la fuerza de la identidad regional. Quizás por el peso de la historia o la estructura social, tal vez su revitalización-reproducción desde el poder para mantenerse, quizás una estrategia de la población para no cambiar, o tal vez el cambio no ha llegado del todo todavía. O sí han cambiado y mantienen la apariencia de que no tanto como estrategia de unión en lo interno y de imagen hacia lo externo.

La dimensión simbólica, cultural e identitaria del territorio no está en discusión con su utilización para la promoción turística, al contrario la segunda se monta sobre la primera. Esto es, lo local no sólo da sentido a los habitantes del lugar (Giménez, 2007), es también precisamente lo que atrae al turismo, lo "auténtico", "diferente", "exótico" (Santana, 2007), además de los seguidores religiosos. Es más, en nuestro caso la globalización refuerza y revitaliza lo local, por una parte la gente que se resiste a cambiar y refuerzan su sentido identitario cultural-territorial, y por otro las instituciones que lo defienden y promueven precisamente para el consumo turístico o la reafirmación religiosa –como veremos a continuación-.

LA IDENTIDAD REGIONAL EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

> Si bien la memoria religiosa pretende desvincularse de la sociedad temporal, obedece a las mismas leyes de toda memoria colectiva: no conserva el pasado, lo reconstruye, con la ayuda de restos materiales, ritos, textos, tradiciones que ese mismo pasado ha dejado, pero también con la colaboración de los datos psicológicos y sociales recientes, en otras palabras, con el presente (Halbwachs, 2004:260).

Se ha revisado la identidad regional: religiosa y comercial, entre otras cosas, de San Juan de los Lagos. Ahora ahondaremos en lo que acontece en nuestros días. Cómo esta identidad regional se inserta en la sociedad globalizada, donde, sin desaparecer ni mucho menos, toma un nuevo aire: se internacionaliza la devoción religiosa popular y el comercio, así como las instituciones revalorizan el interés por la devoción, intentando posicionarse como vanguardia de reevangelización la iglesia, y su posible inserción en el turismo internacional los poderes públicos de los diferentes niveles de gobierno.[6]

PEREGRINACIONES BIDIRECCIONALES: MIGRANTES E IMAGEN RELIGIOSA

En el discurso del Papa a su paso por San Juan, en su segunda visita al país se pudo escuchar: "Estamos ante una imagen que podríamos llamar "resucitada", porque fue rescatada de un periodo de olvido y restaurada para gozo y consuelo de los hijos de estos lugares. Al mismo tiempo, es como una imagen "resucitadora", pues a su poder milagroso le atribuye la tradición el portento de haber vuelto a la vida a una niña humilde" (Juan Pablo II[7] en *La Virgen de San Juan y su Santuario,* 2002:18). Y eso es al parecer lo que pretenden las autoridades religiosas, "resucitar" la imagen, en el sentido de actualizar el culto oficial y reencauzar la devoción popular, revalorizándola en el nuevo contexto social, y utilizarla a modo de una suerte de nueve "reevangelización", por así llamarla, dentro y fuera de las fronteras de la región, ya que diversas religiones evangélicas y sectas han crecido en la zona.

6 Para probarlo baste una ojeada a la página web de turismo del Estado de Jalisco.

7 Durante su segunda visita a México, el 8 de mayo de 1990 el Papa Juan Pablo II visitó el Santuario y a la Virgen de San Juan de los Lagos.

Una estrategia de posicionamiento y acompañamiento de la Iglesia a los seguidores de la imagen ha sido el "Devocionario del migrante", elaborado por la Diócesis de San Juan- que contiene oraciones para "diversas circunstancias" que se leen o recitan en varios momentos del día –al iniciar y al terminar-, y en diversas ocasiones tales como, el salir de casa, "el viaje hacia el Norte", "cruzar sin documentos", "al perder el trabajo", "al ser encarcelado o deportado", en "momentos de confusión", cuando "se busca trabajo" o "cuando no se puede ir a misa". Como se observa es muy completo e intenta acompañar y consolar al migrante en su peregrinación, ahora, económica. También contiene oraciones para personas especiales, como los padres, la esposa, los hijos, hermanos, novio o novia, por familiares enfermos o fallecidos, "por mi patria y sus gobernantes", "por mi patrón", por todos los migrantes, sacerdotes. Luego un rosario "del migrante". Añade frases de la Biblia –más o menos relacionadas con la migración- y fragmentos de discursos del Papa y obispos mexicanos –también sobre el tema-. Y concluye con un práctico directorio de diversas asociaciones asistenciales a migrantes tanto del norte de México, como del sur de los Estados Unidos ("Devocionario del migrante", 1997).

Y es que "Nuestra diócesis tiene realmente mucha gente...viviendo en Estados Unidos...fue la preocupación del señor Obispo, de nosotros los sacerdotes, hay una comisión trabajando...muy fuerte para la atención al migrante, casi en todas las parroquias hay un día dedicado al migrante, al hijo ausente en que se le recibe, se le festeja, se le hace sentir que es un hijo que vive fuera, pero que sigue siendo hijo o hija de la Parroquia".[8]

Pero no sólo la Iglesia está atenta a sus hijos migrantes, también la imagen peregrina de la Virgen los visita: "Tenemos noticias que ya en el año 1634 la devoción era tan grande que la Virgen de San Juan en su imagen peregrina salía a visitar a otros lugares, está escrito que visitó hasta el Puerto de Veracruz en 1634,...La Virgen de San Juan significa muchísimo como madre de Dios y después de la Virgen de Guadalupe es seguramente la que tiene más devoción. Hay regiones especiales en las que se palpa el amor grande..., aunque se viva lejos, toda la gente que vive en el Distrito Federal, en sus alrededores, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Querétaro,...Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas, La Laguna, Torreón, Gómez Lerdo y San Pedro, Monterrey, Saltillo..."[9]. Y hoy viaja también a los Estados Unidos en su gira anual.

8 Emiliano Valadés Fernández, sacerdonte diocesano coordinador general de la pastoral del Santuario.

9 *Idem*.

> Una peregrinación es la caravana devota que hacen los peregrinos...es el viaje o recorrido que efectúa un extranjero o, en su caso, cualquiera que va desde lejos para demostrar veneración, agradecimiento, amor o admiración. Usualmente se lleva a cabo hacia un santuario, cristiano o pagano (Quiroz, 2000:25).

Una suerte de excursión hacia un lugar religioso por un motivo y por piedad. Por supuesto, tiene que ver con el ritual de paso, un viaje y una búsqueda, ajena a la cotidianeidad, esto es una ruptura de ésta. Son parte de la religiosidad popular, un sistema de intercambio simbólico que recrea identidades sociales bajo la definición del que forma parte del grupo y del que no (Turner, 1980; Portal, 1994; Rodríguez-Shadow y Shadow, 2002). En todo mundo y diversas épocas ha habido y hay peregrinaciones o romerías, que se encaminan a lugares sagrados al encuentro de la divinidad, ya sea un santuario, o las fiestas patronales de un lugar –en ocasiones ambas cuestiones coinciden-, por decisión propia, por manda o penitencia. Se parte y se regresa, supuestamente cambiado, mejorado, moral y espiritualmente. Se hacen a pie, o en trasporte, especialmente esto último en tiempos recientes.

Si bien las peregrinaciones actuales en tierras mexicanas tienen mucho que ver con algunas de las gestadas en la cristianización colonial, también se sabe que las antiguas culturas, como los aztecas, realizaban dicho ritual. Las peregrinaciones, al igual que el culto general a la Virgen, tienen su tiempo –varias con fechas cíclicas en el calendario anual de celebraciones, además de otras espontáneas- y espacio, el relativo a la región de los Altos. Pero y también las salidas en procesión o los viajes de la Peregrina a otras comunidades más lejanas –área regional de influencia y nacional e internacional, cuando es el caso-.

Como se observa hay preocupación desde la jerarquía católica oficial en torno al desarrollo de una devoción guiada por sus indicaciones, con objeto de no despegarse de la religiosidad popular que bulle en relación a este santuario e imagen religiosa. Y también se muestra su sensibilidad social ante la problemática de la migración internacional y el intento de reconfortar a quienes están en dicha posición en su caminar. Lo primero, por supuesto, no desligado de lo segundo. Junto a esto hay un intercambio humano, varios sacerdotes de los Altos de Jalisco viajan o peregrinan a algunos lugares de Estados Unidos con concentración de migrantes. Esto es, la Iglesia parece acercarse al pueblo. Lo mismo acontece con la imagen Peregrina de la Virgen

que va anualmente a Los Ángeles, San Antonio, Fresno, San Francisco y Chicago en visita o peregrinación a sus fieles, generalmente en julio, agosto y septiembre. También visita varios estados de la República. Hay dos imágenes peregrinas de la Virgen.[10]

Es curioso destacar cómo la Iglesia y la imagen de la Virgen van o peregrinan hacia su pueblo migrante, como antaño –y por supuesto en nuestros días- el pueblo viajaba o peregrina hacia el Santuario a ver a su Virgen.

Día con día llegan a San Juan grupos de gente organizada como parte de una peregrinación de algún lugar de algún estado de la República, muchas veces dentro del recorrido de una ruta turístico religiosa organizada. Se trata de personas de en general, bajo o medio poder adquisitivo y que llegan, oyen misa, se les bendice sus recuerdos adquiridos y se regresan o marchan a visitar otro santuario. También y por supuesto, hay peregrinaciones individuales o de grupos de amigos y familiares, pero destacan las primeras por su organización y la cantidad de personas que llegan.

Los autobuses organizados llegan de todos lados: Texas, California, del Bajío, de ranchos vecinos o de varios lugares de la geografía mexicana. Llegan de la ciudad de México, Hidalgo, Puebla, Guerrero..., de España. Y como decíamos, se quedan uno o dos días, como máximo, en general se trata de estar de paso. Sin embargo, antes era diferente: "anteriormente estaban aquí como una semana los peregrinos...en el centro se mataba un puerco, la gente vivía ahí, durante ocho o quince días había fiesta, ahorita llegan y se van".[11]

Varias personas afirman que "hay más gente, pienso que cada año es más gente"[12], y cuando se ve más es "el dos de febrero...el quince de agosto, esas son las dos que tienen más gente...vienen en diciembre, en Semana Santa, pero ya menos. Vienen de todos lados, hasta de Estados Unidos. Vienen todo el año, antes venían casi toda la gente junta cuando se va a llegar la fiesta..."[13]. Y es que como decíamos se puede hablar hoy de peregrinaciones internacionales y de peregrinaciones bidireccionales internacionales.

10 Se dice también, que no sólo hay peregrinos mexicanos o de origen mexicano que vienen a ver a la Virgen, sino que cada vez hay más norteamericanos que también acuden a visitarla; así como personas de Guatemala o de Brasil (Emiliano Valadés Fernández, sacerdote diocesano).

11 Abraham Morán González, un viejito celador de la Catedral.

12 Patricia Cabrera 31 años, fotógrafa de San Juan.

13 Reyes Sánchez Mendoza, comerciante.

Una de las costumbres más arraigadas y conservadas son las visitas en familia: "me ha tocado…ver que gente viene de los ranchos en camionetas… pero se viene cuanto el hijo vino de Estados Unidos…".[14]

Como curiosidad, mencionar el caso del culto de la Virgen de San Juan Texas –que es la misma imagen que la de San Juan de los Lagos, originariamente aunque ahora con historia e identidad propia- en el sur de Estados Unidos. "En el caso de San Juan Texas la construcción social del santuario está a cargo de la gente, que trae la imagen, la hace famosa por medio de la difusión de sus milagros y los programas de radio y finalmente, después de varias décadas, es confirmada por la jerarquía que la apoya y le da soporte administrativo. La virgen de San Juan Texas está viviendo un complejo proceso de independencia de la originaria de San Juan de los Lagos. Todo mundo reconoce su origen alteño, pero poco a poco ha ido conformando su propia identidad texana. Ya no es una virgen oriunda de los Altos de Jalisco, se está convirtiendo en una virgen México-americana. No tiene la tradición centenaria de la primera, pero ya tiene su propia historia, con hechos relevantes y espectaculares, que le confieren una identidad propia, distinta." (Durand, 2003:175).

Sin embargo, lo más llamativo fue cuando como el pastor protestante del lugar ante la competencia católica exitosa, se estrelló cual camicace y destruyó el templo: "Fran Alexander no pudo contener su ira. El templo católico, frente a su propia iglesia, le había robado a todos sus potenciales feligreses. Subió a una avioneta y se lanzó en picada contra la iglesia donde los creyentes mexicanos veneraban la imagen de la Virgen de San Juan Texas. En 1970, la acción fue reseñada como un acto de locura" (Durand, 2002:5). "Efectivamente, la iglesia ardió en llamas. Todos salieron despavoridos, pero gracias a Dios, mejor dicho, gracias a la virgencita de San Juan, nadie murió con aquel trágico atentado. Este fue el primer milagro de aquel día. El segundo, como era de esperarse, fue que las llamas tardaron en llegar al altar mayor y la virgen quedó intacta y pudo ser rescatada. Salió llena de humo, pero el fin y al cabo ya estaba acostumbrada a la humareda de múltiples veladoras que le dedicaban sus fieles devotos. El tercer milagro más terrenal, pero no por ello menos importante, fue el seguro y las indemnizaciones correspondientes que permitirían construir un nuevo templo, un santuario. El cuarto milagro, fue la fama que adquirió la virgen en trescientas millas a la redonda y el dinero que aportaron todos los paisanos para la nueva construcción. Finalmente, el quinto milagro fue que el obispo se dio cuenta de la importancia de la virgencita de San Juan y se decidió a crear un Santuario, independiente de

14 Saúl Neri Velásquez, joven ex seminarista y ayudante de viernes a domingo en la Parroquia.

la parroquia. Al siguiente domingo el padre Chema celebraría la misa por el alma de Frank Alexander, su acérrimo enemigo del pasado y su gran benefactor del futuro" (Durand, 2003:167-8).

COMERCIO Y TURISMO O EL CONSUMO DE LO "AUTÉNTICO"

> El turismo como fenómeno social es reciente desde el punto de vista histórico, y de gran importancia en la vida moderna por su significado económico y cultural. Como satisfactor de las necesidades humanas de descanso y recreación (Gurría 2007:5).

Qué duda cabe que en general el turismo está en auge, pese a la crisis económica que es evidente en nuestros días. Uno de los tipos de turismo es el religioso. La iglesia también reflexiona en torno a las ventajas y desventajas de dicho fenómeno en curso: "Constatamos una evolución del fenómeno social del turismo: el turismo de sol y playa, al turismo cultural y religioso. Hoy se camina hacia un turismo cultural y religioso que responde al deseo y voluntad del turista por buscar experiencias significativas que le transformen interiormente" (Conclusiones de la XXVII Jornadas Nacionales de Patrimonio Cultural de la Iglesia 2007:1). Hay todavía discrepancias en el seno de la Iglesia, sin embargo, la postura anterior favorable al mismo parece ser mayoritaria en estas latitudes.

En San Juan de los Lagos, la feria comercial e histórica, ya no se celebra. No obstante, sigue siendo una ciudad de servicios para sus alrededores, es más, el comercio y turismo son, hoy por hoy, una fuente de ingresos por excelencia. Diario hay visitas y los fines de semana y determinadas festividades aumenta el número de personas que llegan a San Juan. Los peregrinos o turistas religiosos –no entraremos en la polémica que hay al respecto- llegan a la ciudad, visitan el Santuario y a la Virgen, comen en la plaza, pasean por los lugares de los milagros históricos, compran imágenes, recuerditos y productos varios –por cierto de varias procedencias: regionales e internacionales[15]-. Se trata además de una ciudad de servicios para el campo y los alrededores, y centro de objetos religiosos también. No olvidemos su carácter geográfico de cruce de caminos.

En la tienda del Santuario llamada "Colecturía" dicen que no se vende nada, eso sí, se aceptan limosnas y se obsequian recuerdos a cambio.

15 Entre los productos a la venta, tanto los de carácter religioso como los de todo tipo, se puede encontrar una gran oferta de aquellos que llegan de países asiáticos.

Están los comercios establecidos en los alrededores –donde hay además un mercado y lugares con puestos fijos a modo de plaza comercial- y también los ambulantes que se posicionan en la plaza y otras vialidades diversas que tienen que ver con otras construcciones religiosas y que forman parte de la procesión de una sede a otra en la visita ritual. No hay comercio en el amplio atrio de la Catedral, es algo que sí se vigila y controla, el resto de la ciudad es otra cosa: el comercio la envuelve, y a veces, hasta oculta.

La ciudad cuenta con más de 60[16] hoteles desde la categoría más económica hasta de 4 estrellas –aunque se autocalifican de 5-[17], se calculan también alrededor de 2000 cuartos disponibles, y otros 400 que brindan particularmente algunas personas, y se dice que el Obispado tiene albergues con capacidad de 25,000 personas. La central de autobuses es la más importante en el estado después de la de la capital. Hay varios restaurantes con comida típica mexicana e internacional, salones para eventos y fiestas, y una plaza de toros (Ruezga, 1995; www.redial.com.mx/sanjuan/ubicación.htm, 2003).

> La historia de la hostelería se remonta a unos 360 años, luego que la fama milagrosa de la Virgen de San Juan se había esparcido por gran parte de nuestra República Mexicana, arribando hasta este lugar para 1634 como consecuencia de los sucesos por todos conocidos cerca de dos mil visitantes (Ruezga, 1995:251).

Ante la necesidad de resguardar la afluencia de devotos surgió el primer albergue u hospedería a un costado el templo del primer milagro, además de utilizar casas habitación a tal efecto. Muchas veces ante la incapacidad de absorción de toda la gente, los peregrinos montaban refugios con telas o lo que tuvieran para protegerse de las inclemencias del tiempo. El Mesón de la Virgen fue el más importante en el siglo XIX.

> Y llega 1950, la mitad del siglo y el parteaguas para la explotación del turismo por motivación religiosa en la ciudad: el despegue de la actividad y el nacimiento del comercio generalizado. Las casas de huéspedes pasan a segundo término, los hoteles se consolidan y se incrementan paralelamente al incremento de la afluencia y la creación

16 Otras fuentes mencionan 52 ó 57 hoteles.

17 Señalar que después de la capital del estado de Guadalajara y la zona turística de Puerto Vallarta, es el lugar con mayor capacidad hotelera de Jalisco.

de infraestructura básica y de servicios indispensables (Ruezga, 1995:255).

Todo lo cual, no sólo es fuente de ingresos para población, también dolor de cabeza para los poderes públicos encargados de la administración y reordenamiento de la ciudad:

> Las autoridades municipales desde hace tiempo han tenido un problema que no han podido o no han querido solucionar, y que día a día va en aumento, como cáncer que está enfermando y afeando nuestra ciudad, ese cáncer es el comercio ambulante y semifijo. El comercio semifijo comienza a extenderse por fuera alrededor del atrio de la Catedral por la parte poniente que da a la plaza principal, instalándose puestos de reliquias y velas, así como de milagros de cuadros de la Virgen de San Juan, y por los lados norte y sur son puestos donde se venden dulces, fruta cubierta, para resolver el problema de instalación de estos comerciantes el entonces presidente municipal Señor Gabriel Pérez de León, en su período...1962...1964, construyó el pasaje Pedro Moreno, utilizando terrenos propiedad municipal, propiedad esta que se encuentra en el mero centro de la ciudad, en este pasaje se hicieron en la planta baja puros locales comerciales, en los que se instalaron a todo aquel comerciante que rentó un local al municipio, y así queda limpia la Iglesia y luce en toda su magnitud, quedando únicamente pendiente de resolver el problema del comercio ambulante, el que fue únicamente reglamentado.
>
> En la actualidad hay más comerciantes que turistas, siendo un 80% de comerciantes venidos de otros lugares y el 20% lo son de esta ciudad, porque muchos campesinos dejaron el campo y se convierten en comerciantes ambulantes. Nuevamente se trata de resolver este problema siendo presidente municipal el Doctor José de Jesús García Cuellar, en los años...1983...1985, la resolución del problema era construir un pasaje en la parte más ancha de la calle Juárez...todo quedó en estudio...en el mes de Mayo de 1990 esta ciudad sería visitada por el Papa Juan Pablo II se quería que toda la población luciera lo mejor posible y entre las cosas que afeaban a la ciudad, era una especie de barracas que en años anteriores se habían instalado en la calle Juárez, para que las utilizaran los comerciantes de puestos semifijos...fueron retiradas

> a la fuerza...Pasada la visita de su Santidad...comienzan los trabajos de construcción de lo que es hoy la Plaza Juárez donde se instalaron a varios comerciantes. A la fecha el problema de los comerciantes es peor que antes porque la mayor parte de las calles céntricas de nuestro San Juan se han convertido en tianguis y no se puede transitar por ellas casi a diario" (De la Cruz Cornejo, 2002:217-8).

Pese a reordenamiento y las reformas realizadas, y si bien se mantiene usualmente libre el atrio de la Catedral -como decíamos-, el comercio ambulante sigue presente en la plaza y en las calles adyacentes a ésta y alrededor de los diferentes templos del recorrido religioso tradicional y las calles que los conectan. De hecho, hay un trayecto entre las diferentes iglesias: el templo del primer milagro, San Juan Bautista, el Pocito, etc., que está repleto de comercios en los bajos de las casas, y el ambulantaje en la calles, se venden cosas de todo tipo, además de los objetos religiosos. Y en general, la música de fondo que siempre se escucha en estos trayectos es norteña y grupera. La gente deambula por la ciudad, de iglesia en iglesia, compra dulces, zapatos, juguetes, medallitas de oro, edredones y recuerdos de su paso por el Santuario y su visita a la Virgen.

Sobre la adquisición de objetos: "Pos rosarios, virgencitas, todo eso, relicarios, todo eso se compra"[18]. "...estampitas de la Virgen, cuadritos, lamparitas es lo que se llevan de la Virgen"[19]. "Bueno, artículos religiosos, costura, dulces, compran algunos artículos, como usted ve aquí se vende de todo ¿verdad?".[20]

Todos los comerciantes entrevistados repiten que "cuando hay más aglomeración es el 2 de febrero y el 15 de agosto", principalmente y "casi la mayoría viene un solo día, no más, entre y sale en la tarde" y "está viniendo más gente que antes" porque "va creciendo la población, la devoción a la Virgen".

> ...todos los vendedores ambulantes, los comerciantes ambulantes, alguna persona puede pensar "qué inconscientes son los comerciantes de la ciudad de San Juan de los Lagos, que están cerrando calles, que ocupan banquetas, no se puede caminar, la viabilidad es realmente muy difícil", sí pero no es gente de San Juan...la mayoría de gente de San

18 Reyes Sánchez Mendoza, comerciante.

19 Pedro Márquez García, comerciante.

20 Jesús Preciado, comerciante.

> Juan tiene sus establecimientos, están establecidos en locales, pagan impuestos ...Llegan de todas partes, sobre todo en estos días para la fiesta, de tal manera que es difícil que estas personas que no tienen un aprecio especial por la ciudad de San Juan de los Lagos, asuman voluntariamente algunas directrices de parte del Ayuntamiento de parte de las familias, de que se concreten en el lugar que se les ha asignado, la limpieza, es difícil, puesto que no le tienen cariño a la ciudad...[21].

La distinción entre los sanjuanenses y los foráneos queda clara en algunas declaraciones, como estamos viendo en estas páginas.

CONCLUSIÓN

No obstante, desde el gobierno local y estatal o del país, así como desde las autoridades eclesiásticas, se plantea el impulso del turismo. Conscientes del foco de atracción que una identidad regional como ésta puede tener en el ámbito global, o por lo menos, promoviendo las posibilidades turísticas en dicho sentido.

> Desde tiempos ancestrales, los desplazamientos por motivos de fervor y devoción religiosa han estado presentes en la humanidad, no importando sexo, credo o status social. En la actualidad millones de peregrinos anualmente realizan este tipo de viajes a diversos y muy variados santuarios, los motivos que encierran son distintos: cumplir un voto o satisfacer una promesa; pedir algún tipo de beneficio; o dar gracias por un beneficio ya recibido. El turismo religioso representa una oportunidad para el desarrollo de actividades turísticas, ya que a diferencia del turismo tradicional, éste hace viajes repetidos al mismo sitio en un periodo menor y por lo tanto resulta un turismo más fiel al sitio que visita (SECTUR, 2008).
>
> Desde lugares lejanos, miles de fieles católicos visitan año tras año los centros religiosos de Jalisco. En atractivos santuarios, producto de la arquitectura religiosa jaliciense, los devotos reafirman su fe con santos y vírgenes. Una antigua tradición ligada con la mexicanidad…Viajar por Jalisco y participar en las festividades, es una buena oportunidad

21 Emiliano Valadés Fernández, sacerdote diocesano.

para comprender la cultura religiosa jaliciense y apreciar el marco arquitectónico de pueblos y ciudades relacionados con la fe (http://es.catholic.net/turismoreligioso, 2008).

Y en el estado de Jalisco,

Son tres los santuarios más visitados por el turismo nacional y extranjero: el de la Virgen de San Juan de los Lagos, que recibe a 7 millones de peregrinos al año con la Romería de la Virgen; el de la Virgen de Talpa, que es visitado por más de dos millones de fieles cada año, y el de la Virgen de Zapopan, que recibe, tan sólo ese día, a más de dos millones de personas (www.visita.jalisco.gob.mx, 2008).

De hecho, una de las tipologías del turismo –de tipo cognitivo-normativo (motivacionales), según Cohen (1979 citado por Santana, 1997:40), se expresa en términos cuasi religiosos sobre el turismo: "Cohen (1979), distingue a los turistas en términos de lo que para ellos significa el viaje, separando claramente las visitas dirigidas al placer de aquellas que ponen el énfasis sobre la peregrinación hacia una nueva experiencia personal. En el caso de que el "centro espiritual" de atracción sea puramente *hedonístico*, Cohen los denomina viajes de diversión y recreacionales, según se trate de una ruptura con las tensiones del trabajo o la visita sea un escape de la rutina diaria. Frente a éstos sitúa los tipos de turismo cuya motivación resulta de alguna forma de *peregrinación*, esto es, viajeros que solicitan una respuesta a través de las formas *experienciales* (buscando la autenticidad en la vida de otras sociedades ya que la propia la ha perdido), *experimentales* (experimentando con estilos de vida diferentes al propio) o *existenciales* (adquiriendo un nuevo "centro espiritual" como resultado de una experiencia de viaje)" (Santana, 1997:40).

En resumen, en una época de globalización, donde el fenómeno y actividad turística está en aumento, y donde las devociones populares parecen también incrementarse, donde crece la incertidumbre y todo se presenta como efímero; parece tener sentido el girarse hacia las identidades presentadas como "auténticas" y las creencias que supuestamente producen "certidumbres". Poco importa si unas y otras son parte del imaginario social actual –imaginario no como falso sino como una suerte de magma o urdimbre compleja de significaciones imaginarias sociales que cobran

cuerpo en la institucionalización de la sociedad (Castoriadis 1983)[22]-, parte de la "espectacularización" y "teatralización" (Santana, 1997) o "simulacro" (Baudrillard, 2005), según varios autores.

Lo que sí es destacable es que marcan hacia la revalorización aparente de las identidades locales o regionales, en paralelo a la potencialización del turismo nacional e internacional. Dos polos que cada vez están más cercanos, es más, conviven y se complementan a la perfección. Y es que el segundo sin el primero no tiene sentido. Y el primero parece hoy nutrirse y apostar por el segundo

Así, por ejemplo, el migrante mexicano en los Estados Unidos visita a su familia en México y de paso va a ver a la Virgen de San Juan de los Lagos y da limosna en dólares, se lleva una imagen hecha en China, como muy mexicana, y se regresa al país donde trabaja, mismo que recibirá la visita de la imagen de la Virgen peregrina, leerá el Devocionario del migrante y soñará con una región de los Altos donde la imagen ranchera bucólica permanecerá como auténtica e inalterable, por los siglos de los siglos, amén.

22 "Hay pues una unidad en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esta urdimbre es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan...Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo." (Castoriadis, 1988:68).

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas*. FCE, México.

Báez-Jorge, Félix. (1998). *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

_____________. (1999). *La parentela de María*. Universidad Veracruzana, Xapala.

Baudrillard, Jean. (2005). *Cultura y simulacro. Kairós*, Barcelona.

Bauman, Zygmunt. (2006). *Vida líquida*. Paidós, Barcelona.

Beck, Ulrich. (2002). *La sociedad del riesgo*. Paidós, Barcelona.

Bélard, Marianne. (1996). "Un acercamiento a los exvotos del Santuario de San Juan de los Lagos" en Bélard, Marianne y Verrier, Philippe *Los exvotos del Occidente de México.* El Colegio de Michoacán, Zamora.

Brading, David A. (2002). *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición.* Taurus, México.

Campa Mendoza, Víctor. (2002). *Santuarios y milagros*. CONACYT, México.

Castoriadis, Cornelius. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, Barcelona.

_________________. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Gedisa, Barcelona.

Christian, William A. (1978). *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Tecnos, Madrid.

"Conclusiones de la XXVII Jornadas Nacionales de Patrimonio Cultural de la Iglesia" (España) (2007) en www.signishispania.com 2008.

"Compendio de la historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos" (s.f.), Diócesis de San Juan de los Lagos (folleto).

De Florencia, Francisco. (1966). *Origen del célebre santuario de Ntra. Señora de San Juan*. Imp. "Alborada". San Juan de los Lagos.[23]

De la Cruz Cornejo, José S. (2002). *Crónicas. Recordando el pasado de San Juan de los Lagos,* mpresora Benjamín R. de León, San Juan de los Lagos.

"Devocionario del Migrante". (1997). Diócesis de San Juan de los Lagos (folleto)

Diócesis de San Juan de los Lagos. (2002). *La Virgen de San Juan y su Santuario.*

23 El original: 1757 De Florencia, Francisco Origen de los dos santuarios de Nueva Galicia, Biblioteca Mexicana.

Durand, Jorge. (2003). "El talibán americano y la Virgen de San Juan de los Lagos. Devoción mariana en un contexto protestante" en Hernández Madrid, Miguel J. y Elizabeth Juárez Cerdi (Eds.) *Religión y cultura*. El Colegio de Michoacán/CONACYT, Zamora.

Durkheim, Émile. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, Madrid.

Eliade, Mircea. (2005). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós, Barcelona.

Enciclopedia de México. (2000). "Jalisco" EdM, México.

Fernández Poncela, Anna M. (2004). "El Niñopan: relaciones de poder e identidad estratégica". En Seminario "Territorio y desarrollo, las dinámicas de la proximidad" GRESAL-Grenoble-Francia, FCS Universidad Concepción-Chile, FE Universidad Nacional Colombia, UAM Xochimilco, 9 y 10 septiembre, UAM, México DF. Libro electrónico colectivo.

Giménez, Gilberto. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* Centro de Estudios Ecuménicos, México.

______________. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales.* CONACULTA/ ITESO, México.

Gómez, Ángel G. (1995). Religiosidad popular" en *Religiosidad popular y santuarios*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona.

Gómez Hernández, Alonso. (1978). "El culto a la Virgen como manifestación de conflictos intracomunales" en Barrio Espina, Angel B. (Dir.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos Generales y religiosidades populares*. Junta de Castilla y León, Salamanca.

Gómez Serrano, Jesús. (1985). *Mercaderes, artesanos y toreros. La Feria de Aguascalientes en el siglo XIX.* Instituto Cultural de Aguascalientes, México.

Grunewald, Luis. (1999). "Turismo y peregrinaciones religiosas" en *Caminos*. No. 8, INTUR, Universidad de El Salvador.

Gruzinski, Serge. (2006). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1942-2019).* FCE, México.

Gurría Di-Bella, Manuel. (2006). *Introdución al turismo*. México:Trillas.

Halbwachs, Maurice. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthopos, Barcelona.

Lanquar, Robert. (2007). "La nueva dinámica del turismo religioso y espiritual" Resumen del *Informe General* de la OMT.

Nájera Espinoza, Mario Alberto. (2003). *La Virgen de Talpa.* El colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, Zamora.

___________________________. (2006). *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*. Secretaría de Cultura, Gobierno Estado de Jalisco, Guadalajara.

Nebel, Richard. (1992). *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, FCE, México.

Ortega, Félix. (2006). "Marcos de integración sociopolítica. La juventud española" en *Jóvenes. Revista de estudios de la juventud*. No. 24, enero-junio, IMJ, México.

Portal Airosa, Maria Ana. (1994). "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas" en Garma, Carlos y Roberto Shadow (Coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM, México.

______________________. (1995). "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta" en *Alteridades. No.* 9. UAM Iztapalapa.

___________________________________ (1997) *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés*, CONACULTA, México

Prat i Carós, Joan. (1989). "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía" en Álvarez Santaló, Carlos; Buxó, Ma Jesús; Rodríguez Becerra, Salvador (Coord.) *La religiosidad popular Tomo II Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Anthropos, Barcelona.

Quiroz Malca, Hydée. (1998). *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México.* CONACULTA, México.

Real Díaz, José Joaquín y Carrera Stampa, Manuel. (s.f.). *Las ferias comerciales de Nueva España*. Instituto Mexicano de Comercio Exterior, México.

Ricard, Robert. (1986). *La conquista espiritual de México,* FCE, México.

Rodríguez-Shadow, María J. Y Robert D. Shadow. (2002). *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. UAEM, Toluca.

Romero, Saúl Jerónimo. (1992). "La feria de San Juan de los Lagos" en *Anuario Conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América*. UAM/A, México.

Ruezga Gutiérrez, Silvano. (1995). *San Juan de los Lagos. Cuidad Colonial. Su historia y su gente.* Impresión Benjamín R. de León, San Juan de los Lagos.

Santana Talavera, Agustín. (1997). *Antropología y turismo ¿Nuevas hordas, viejas culturas?* Ariel, Barcelona.
Secretaría de Turismo (SECTUR). (2008). "El turismo cultural en México" y "Turismo religioso" en www.sectur.gob.mx, 2008.
Secretaría de Turismo de Jalisco (SETUJAL). (2009). *Día de la Candelaria.* Dirección de Informática y Estadística de SETUJAL y Delegación de Turismo en San Juan de los Lagos.
Santoscoy, Alberto. (1903). *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y el culto de esta milagrosa imagen*. Tip. De la Compañía Editorial Católica, México.
Sennet, Richard. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona.
Turner, Victor. (1980). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, México.

PÁGINAS ELECTRÓNICAS

www.redial.com.mx/sanjuan/ubicación.htm (2003).
www.visita.jalisco.gob.mx, (2008).

ENTREVISTAS

Abraham Morán González, velador de la Catedral, más de 40 años trabajando en este puesto.
Emiliano Valadés Fernández, sacerdonte diocesano coordinador general de la pastoral del Santuario.
Saúl Neri Velásquez, joven ex seminarista y ayudante de viernes a domingo en la Parroquia.
Patricia Cabrera, fotógrafa de San Juan.
Reyes Sánchez Mendoza, comerciante.
Pedro Márquez García, comerciante.
Jesús Preciado, comerciante.

LA PARTICIPACIÓN DE GRUPOS INFORMALES EN LA PROMOCIÓN CULTURAL. PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS

Alberto Zárate Rosales

INTRODUCCIÓN

En este artículo se considera la participación de grupos informales,[1] entendiendo a estos como sectores de la sociedad que buscan generar cambios y la apertura para el desarrollo de actividades culturales y artísticas dirigidos principalmente a sectores sociales tradicionalmente excluidos por las y de las políticas culturales[2] desarrolladas por los tres niveles de gobierno. Resalta la precariedad o carencia de condiciones para realizar sus actividades.

La pertinencia de este trabajo consiste en la escasa producción bibliográfica que aborde las características de grupos promotores culturales informales; la bibliografía sobre el tema se ubica principalmente en casos de éxito tanto institucionales como de asociaciones no gubernamentales que finalmente obtienen apoyo de instancias privadas o públicas (Ballart y Tresserras, 2001, 19 y ss; Bonet, Castañer y Font, 2001: 11-22; Bermuda, 2004; Camarero, 2004; Colbert, 2003; Muñoz y Vidal, 2008). En contraparte, los trabajos sobre grupos informales, regularmente se centran en aspectos

1 Se puede hacer referencia a grupos informales que rechazan cualquier apoyo y vínculo con las instancias; otros que transitan entre la aceptación del recurso y la negativa a vincularse en mayor medida con las instituciones; otros que están en la mejor disposición de aceptar recursos y vínculos.

2 Como se verá con el ejemplo empírico, estos grupos han sido excluidos de las políticas y por quienes tienen participación en la ejecución de las políticas culturales; algunas de sus características incorporan la precariedad o carencia de condiciones para realizar sus actividades.

de desarrollo económico y de bienestar social,[3] difícilmente se aborda la cuestión que guardan los grupos informales que se dedican a producir cultura, de la que por cierto, para este artículo recuperamos los señalamientos de Gilberto Giménez (sin fecha), que hace referencia a la cultura con respecto a tres referentes: materiales, abstractos y simbólicos, los que interactúan de manera constante.

Estos grupos están insertos en un contexto social cuyo vínculo ideológico incorpora necesariamente elementos de identidad y diferencia, la identidad entre ellos; la diferencia con respecto a quienes los cuestionan o descalifican (Bonfil Batalla, 1982: 79-85; Serret, 2001:19 y ss.). Esperamos que este documento pueda aportar un referente comparativo ante circunstancias similares en otras latitudes, en particular, considerando la globalización como un referente innegable.

Nos interesó abordar un sector social marginado, excluido e informal, que busca insertarse en el desarrollo de prácticas culturales, construyendo no sólo relaciones sino sobreviviendo a tensiones y descalificaciones que los sectores hegemónicos establecen con respecto a la construcción del patrimonio y la promoción de la cultura. Acaso lo más relevante sea que el tema de la cultura en su configuración simbólica, permita en este caso, resaltar las resistencias sociales para poder acceder a un modelo democrático de difusión cultural y artística.

PRESENTACIÓN

Frecuentemente se hace referencia a que la cultura para llegar al público, debe tener una difusión adecuada, con lo cual se resalta la figura del gestor y promotor cultural (Casa Refugio Citlaltépetl, 2008). Con ese paradigma es común el desarrollo de planes y programas por parte de instituciones dirigidos a preparar profesionales sensibles en este tipo de actividades. Sin embargo, la realidad refleja una amplia variedad de posibilidades que realizan otros sectores de la sociedad para abordar el amplio cúmulo de temas culturales y formas de atenderlos; en particular, hacemos referencia a individuos que desde la informalidad, entendida como aquellas personas que faltan a lo formal, que no se ajustan a las circunstancias, a lo preestablecido por el

3 Suárez y Bonfil (2004: 17-25); las autoras rescatan los niveles de pobreza como los factores por atender, principalmente; inclusive, un cuestionamiento a estudios de este tipo, es que se deja de lado factores culturales para poder incidir en mayor medida en acciones económicas y sociales.

sistema gubernamental y que sin embargo, buscan alternativas para incidir en la promoción cultural.

En el caso mexicano, al revisar las estrategias y redes de atención cultural, nos encontramos con visiones heterogéneas, por lo cual, el primer aspecto que debemos considerar, es la posibilidad de registrar cuáles son los objetivos e intereses de los gestores, promotores y difusores culturales.[4] La información que registramos en una de las múltiples páginas que existen en Internet (Red de Gestores Culturales, 2008), nos permitió observar una amplia cantidad de participantes, con distintas formaciones e intereses de lo más disímiles, por lo que nos interesó conocer el caso de los grupos de promotores independientes, sus características y problemáticas más relevantes de su funcionamiento.

Las preguntas que nos hicimos para responder en este artículo, tuvieron que ver con las acciones operativas, organizativas y administrativas que deben llevar a cabo por un grupo de promotores culturales independientes. Por lo tanto, la pregunta obligada es: ¿cuáles son las características y condiciones que presentan los grupos que no se incorporan a los esquemas formales y que no se han profesionalizado acerca de los distintos espacios formativos, es decir, que abiertamente manifiestan una informalidad en su operación?

En los últimos años, la promoción y gestión cultural, han sido retomadas como parte de proyectos institucionales en universidades e institutos de educación superior; [5] sin embargo, la problemática es vasta, por lo que es necesario conocer con detalle cuáles son las características en que operan los grupos informales, con objeto de facilitar el diagnóstico para ubicar sus problemáticas principales.

Considerando la informalidad como una constante en su operación, su futuro a corto y en el mejor de los casos, mediano o largo plazo, es la disolución del mismo equipo, por lo que resulta necesario conocer la forma de

4 Los campos del gestor, promotor y difusor culturales se traslapan constantemente. Por citar un ejemplo, en el caso de la Licenciatura en Gestión Cultural de la Universidad de Guadalajara, el gestor busca implementar proyectos culturales con objeto de atender problemáticas detectadas y acciones por desarrollar, buscando su viabilidad económica y democrática hacia la población; Sin embargo, en el caso de los promotores y difusores de la cultura, sus acciones se traslapan con las de los gestores, en las estrategias de participación, la difusión de las acciones culturales, su operación, dirección y monitoreo, así como la evaluación y sistematización. Es decir, son acciones que los tres profesionales realizan como actividades sustantivas al margen del título.

5 Por citar sólo algunas licenciaturas y las universidades en México donde se imparten: "Licenciatura en Comunicación y Gestión de la Cultura y las Artes" (Universidad de la Comunicación); "Licenciatura en Historia con opción a Gestión del Patrimonio Cultural" (Instituto Mora); "Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales" (Facultad de Filosofía y Letras-UNAM y UAY); "Licenciatura en Gestión Cultural" (Universidad de Guadalajara), "Licenciatura en Gestión Cultural y Desarrollo Sustentable" (Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca); "Licenciatura de Ciencias del Arte y Gestión Cultural" (Universidad Autónoma de Aguascalientes); "Licenciatura de Desarrollo Cultural" (Universidad Autónoma de Nayarit); "Licenciatura en Desarrollo Cultural" (Universidad Autónoma de Zacatecas); "Licenciatura en Gestión y Desarrollo de las Artes" (Instituto Tecnológico de Sonora); "Profesional Asociado en Producción de Espectáculos" (Universidad del Claustro de Sor Juana). Fuente: CONACULTA: "Gestión Cultural. Oferta educativa. México" (2008).

organización, los elementos que les fortalecen o les debilitan para continuar con su carácter informal.

GRUPOS INFORMALES PARTICIPANDO EN LA DIFUSIÓN CULTURAL

¿Cuáles son los principales problemas que deben afrontar los grupos informales cuyo proyecto es la difusión de la cultura y el arte? Este asunto obliga a repensar las políticas culturales y las acciones políticas de quienes están encargados de aplicarlas (Jiménez, 2006: 23 y ss.)

Si debe considerarse un cambio de paradigma, éste se dio con el terremoto de 1985 que sacudió además de los edificios, las estructuras organizativas de la administración pública heredada de la Revolución Mexicana de 1910. También influyeron otros fenómenos socioculturales y económicos, tales como la firma del Tratado del Libre Comercio y el levantamiento neozapatista en el estado de Chiapas en 1994; la alternancia política en el gobierno federal, el rompimiento de la hegemonía del partido de Estado, sirvieron de caldo de cultivo para que afloraran distintos grupos con demandas diversas, reclamándole a las autoridades de los tres niveles de gobierno, una serie de requerimientos hasta antes, impensables. [6]

El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBA), fueron las instancias post-revolucionarias encargadas de atender gran parte del campo cultural junto con la Secretaría de Educación Pública. En la década de los ochenta, se aceleró el proceso de desincorporación de empresas estatales que fueron privatizadas o liquidadas; de igual manera, con el surgimiento del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), instancia presidencial cuestionada por su marco legal, la centralización y duplicidad de funciones con las dos primeras instituciones señaladas en este párrafo; con un panorama similar, concluyó el siglo XX, cuando se plantearon una serie de señalamientos alrededor de la propuesta de Ley de Cultura (Jiménez, Arturo, 2008.)

En los últimos veinte años del siglo XX se impulsó el desarrollo de industrias culturales, muchas de ellas amparadas en las lagunas administrativas y jurídicas. La mayoría de éstas se enfocó a las empresas que giran en torno a la radio y la televisión, como el ejemplo más representativo. Hacia el 2005 se echó abajo una propuesta enviada por el ejecutivo federal sobre la Ley de Cultura. Dicha Ley estaba encaminada a fortalecer las llamadas "industrias

6 Fue el caso de "Asamblea de Barrios", del "Sindicato de Costureras 19 de Septiembre", de la "Unión de Vecinos y Damnificados 19 de Septiembre", entre otras asociaciones que surgieron en ese periodo (González Ibarra, 2005).

culturales", lo que en palabras llanas haría referencia a la privatización de distintas áreas de la cultura y que años después, se retomaría vinculándolo con el turismo cultural (Palapa, 2008).

El Estado mexicano definió claramente la división de aquellos bienes culturales bajo su custodia y los demás, aquellos que estarían en posibilidad de ser administrados o atendidos, por parte de grupos formalmente establecidos que se adjudicarían tal derecho a través de convocatorias que periódicamente emitiría ofreciendo una bolsa de dinero por repartirse entre los que fueran seleccionados.

El beneficio históricamente ha sido para unos cuantos. En contraparte, una infinidad de grupos no logran insertarse en este tipo de dinámicas por distintos motivos: algunos no tienen claridad en sus objetivos, otros más, sus metas son muy concretas y tan pronto las logran se disuelven; o por el contrario, son proyectos que sobre la marcha van reformulando y transformándose, continuando su funcionamiento durante un determinado periodo de tiempo; otros más, se mantienen mientras no haya circunstancias que alteren su devenir.

Resalta el interés de distintos sectores de la sociedad que buscan participar en la promoción y difusión de la cultura y el arte, en particular, de sectores anteriormente vedados, restringidos o no incluidos, destacando la importancia de que generen nuevas directrices acerca de lo que consideran necesario promover.

En ese sentido, sería importante considerar la manera como cada grupo informal aborda la promoción de lo que consideran como "cultura." Cuál sería su participación con respecto a los referentes culturales que muestran un cambio acelerado frente a otros en que apenas es perceptible. Bajo esta lógica, las temáticas asociadas al patrimonio cultural mexicano, podrían ser motivo de análisis profundo, en particular, las que buscan atender estos grupos informales.

Con esta perspectiva, seguramente muchos de los problemas que recientemente se han difundido en los medios de comunicación acerca del patrimonio cultural, tendrían otra visión u otra forma de ser atendidos. En nuestro sistema político, regularmente, las acciones se diseñan y se aplican de la cúpula de la estructura gubernamental (grupo coordinador o que toma las decisiones, regularmente en escritorio: emisor) hacia las bases sociales (la población como sujeto pasivo de las acciones políticas realizadas en otro escenario y descontextualizadas de la realidad: receptor).

Hipotéticamente, si se diera la iniciativa de la participación social y la realización de sus proyectos, la indiferencia sería el primer aspecto que se dejaría de lado, ya por los sectores hegemónicos, ya por los subalternos; habría interés por resolver los problemas del entorno inmediato e inclusive, con posibilidad de solucionar los nacionales.[7] Si esa quimera se llevara a cabo, se hablaría de una revitalización social y culturalmente, acaso no homogénea, pero se estaría asociando un conjunto de elementos identitarios y por ende, de diversidad cultural, muchos de ellos de carácter subjetivo, pero que se asocian con procesos de pluralidad y multiculturalismo, con lo tangible e intangible. [8] Al referirnos a la diversidad cultural, la duda se centraría en definir cuáles serían los referentes culturales por preservarse o seleccionarse para su difusión.

Esta situación implica un trasfondo peligroso: el fundamentalismo cultural [9] que se disfraza de esencialismo, de xenofobia, como parte de un exclusivismo cultural, y que se explicaría como parte de un conjunto de "expresiones genuinas", que serían definidas por sectores sociales, políticos e ideológicos que resaltarían cuáles son los elementos culturales por preservarse y cuáles no; situación que implica además, determinar cuáles son válidos y representativos.

El paradigma que se plantea muestra una contradicción. Por una parte se habla de culturas con su dinamismo, complejidad y en constante interacción (Giménez, s/f). En contraparte, con la promoción de la cultura implícitamente se hace referencia a la conservación, el mantenimiento y la preservación de "contextos originales", lo que resulta contradictorio el proceso de devenir de las culturas (*ibíd.*)

Si la manifestación o bien cultural se asocia con aspectos tradicionales (Bonfil Batalla, 1993), si acaso los tiene, se debe ubicar en un contexto a lo largo de la historia (diacrónico), y en determinados periodos de la misma (sincrónico). Tendría que aceptarse que dicho bien en otro momento tuvo el carácter de novedad, de alterar un contexto cultural primigenio (si vale la aplicación de este concepto), de romper el entonces tradicionalismo cultural con su carácter novedoso. Bajo esa lógica, se tendría que cuestionar el para

7 Únicamente en Internet, por citar un solo ejemplo, se cuenta con 163 mil links sobre el tema. Consultado en Internet: http://español.search,yahoo.com/search;_ylt=A0oGk3OZv09JypkAky0DEQx.?p=resplandor+teotihuacano&fr=yfp&rd=r1, consultado: febrero 8, 2009.

8 Patrimonio cultural intangible: nuevos planteamientos respecto a su salvaguardia. Disponible en Internet: http://www.crim.unam.mx/cultura/informe/informe%20mund2/PATRIMONIO.htm; consultado: marzo 13, 2008.

9 Stolcke, Verena (s/a.) Fundamentalismo Cultural. Disponible en Internet: http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/FUNDAMENTALISMOS%20CULTURAL.pdf, consultado: enero 11, 2009.

qué de mantener viva una expresión, en particular, cuando ya no responde al contexto cultural en que tuvo su esplendor.

Esta situación nos lleva a una respuesta aparentemente contradictoria, por una parte, tenemos ejemplos como los arqueológicos cuya relevancia consiste en que son parte de los vestigios materiales de una sociedad, grupo o individuos ya extintos, e inclusive, considerando las posturas de algunos grupos étnicos que se consideran herederos directos de esos bienes. Algunos son de tipo suntuario, como las pirámides o sitios arqueológicos; otros en menor medida como tepalcates u objetos de diversa índole.

Se encuentran los considerados inmateriales, aquellos que no implican precisamente un bien o un referente material, como la música, las danzas, las fiestas e inclusive una amplia variedad de elementos subjetivos para un amplio sector de la sociedad. En ese sentido resalta la "revitalización cultural", asociada con bienes del pasado incorporándolos a los contextos contemporáneos, sin romper los esquemas visuales y estéticos que se tienen en su entorno (CONACULTA, 2009). El ejemplo más claro, se asocia con la arquitectura, como en Cuba, donde se plantea el rescate y la revitalización cultural a través de un trabajo científico que incida social, artística, cultural o económicamente en la vida de la localidad donde se realiza y su proyección como hecho cultural nacional o internacional (Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello del Ministerio de Cultura, 2009).

En el campo cultural nacional se registran temas específicos, ya del investigador o de las instituciones, aun y cuando la misma comunidad ya lo dejó en el olvido. Las danzas tradicionales se encuentran frecuentemente en este caso. Lo común es que se registren estos bienes culturales "en campo" y luego los readapten para su interpretación teatral, que regularmente queda disociada de la expresión original. Se corre el riesgo de difundir referentes que poco o nada tienen que ver con el inventario cultural actual de esas localidades.[10] Para complejizar el asunto, inciden diversas circunstancias socioeconómicas e ideológicas puristas o conservacionistas en la continuidad, preservación y pervivencia de distintos bienes culturales. Lo subjetivo se expresa en las actitudes y la visión de las nuevas generaciones con respecto a

10 Una colega realizó una investigación en una comunidad indígena. De acuerdo a su guión temático ella esperaba encontrar un amplio inventario de elementos culturales materiales e inmateriales, principalmente danzas, música y artesanías. Al regreso me comentó que la danza representativa de ese pueblo, tenía más de una década que se había perdido y muchos de los danzantes ya no querían bailarla, otros habían cambiado de religión, algunos habían emigrado. De las artesanías típicas expresó su frustración al encontrar productos industriales e inclusive, al buscar los "recuerditos", encontró reproducciones de plástico y de otras que irónicamente me comentó, próximamente las elaborarán en China y más baratas (Zárate Alberto, Diario de campo. Abril 28, 2008.)

su patrimonio histórico cultural y artístico, en su desdén por continuar con las tradiciones, su cultura, en el rompimiento con el conocimiento tradicional, en la adopción de nuevas conductas que rompen con la visión cultural tradicional. Esto ejemplifica con la presencia de otras religiones distintas al culto católico, a la emigración de jóvenes, a la incorporación de formas culturales estéticas que rompen con la visión tradicional, con la muerte de los viejos como poseedores del saber tradicional, entre un complejo mucho mayor (Zárate, en prensa, 204 y ss.).

El caso que nos ocupa a continuación, se relaciona con lo que señala la UNESCO acerca de la Recomendación sobre la protección de la cultura y el folklore tradicionales, de 1989 (UNESCO, 2008), de igual manera, con respecto a la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, de 2001. Con ambas recomendaciones se busca revitalizar estas expresiones en sus contextos originales evitando "su folklorización." Con la aplicación de las políticas públicas de la administración federal en México (Conaculta, 2004), las prácticas y consumo culturales, distan de ser las ideales considerando la riqueza cultural del país. Así, surge la duda de qué pasa con los señalamientos de la UNESCO y sus recomendaciones para los tres niveles de gobierno.

Se justifica indicando que el presupuesto destinado es insuficiente. El problema incorpora distintos aspectos: funcionarios que no cumplen con el perfil profesional para el puesto, falta de consenso con las poblaciones productoras y reproductoras de cultura y la manera de atenderla, número insuficiente de profesionales para atender la amplia gama de bienes culturales en el país; desarrollo de programas de apoyo y estímulo a la producción cultural sin repercusión social, salvo en pequeños grupos de beneficiados,[11] por sólo citar algunos aspectos relevantes y que seguramente, motivan la participación de la sociedad inclusive, a través de grupos informales, como el que se desarrolla a continuación.

11 Tenemos el caso del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), que apoya a alrededor de 9360 proyectos a nivel nacional. Para un país de más de 90 millones de personas, el registro es realmente mínimo o pobre, según el cristal con que se mire. INEGI. II Conteo de Población y Vivienda. Resultados definitivos. Fuente: http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/conteo2005/default.asp?s=est&c=10398, consultado: marzo 13, 2008.

Lumbrales de la ciudad de Toluca

Al recibir una invitación de un grupo cultural para participar en su aniversario de integración, nos permitió dar respuesta a las preguntas antes planteadas, además de conocer el desarrollo que este tipo de grupos tienen y poder describir y analizar su problemática más frecuente para realizar sus actividades culturales.

Una tarde sabatina de abril de 2008, en una casa rentada cuya construcción data de los años cuarenta y que se ubica en una colonia popular en el centro de la Ciudad de Toluca al lado del estadio "La Bombonera", se realizó el festejo del grupo *Lumbrales*, un grupo que promueve actividades culturales de manera independiente en los municipios de Toluca, Zinacantepec y Metepec, la zona conurbada de la capital del Estado de México.

La casa muestra el deterioro de los años, lo que se asocia con la falta de mantenimiento. El patio fue el espacio donde se realizó el evento. La casa está en obra negra: un área irregular en medidas y piso de concreto desnivelado. Se puso una lona, ya que había llovido todo el día. Se colocaron alrededor de dos docenas de sillas frente a un templete en el cual se alcanzaban a ver algunas varillas de una construcción inconclusa. El sonido era deficiente y no había luces, salvo un foco que iluminaba tenuemente la escenografía y el expositor en turno.

Para quien llega por primera vez al local, difícilmente se imagina que ese sea el sitio idóneo para llevar a cabo actividades culturales. Sobre todo, porque al exterior no tiene propaganda que indique la realización de actividad alguna. Sin embargo, se reconoce el entusiasmo del grupo para subsanar y solucionar distintos problemas logísticos.

El grupo lo integra una docena de participantes, entre ellos un doctor, una secretaria, un filósofo, dos empleadas, una estudiante, entre otros. Las parejas de algunos de ellos apoyan como ayudantes generales si se les requiere. Ningún integrante se dedica de tiempo completo a las actividades del grupo, ya que se dedican a labores que les garantizan un salario como empleados o por su cuenta con negocios propios. Sólo le dedican una parte de su tiempo a Lumbrales. Esta situación, resalta la informalidad del grupo para realizar un trabajo sistemático y asumir responsabilidades de tiempo completo.

No se cuenta con acta constitutiva, ni se tiene documento alguno que permita presentarse como grupo con presencia jurídica o como persona moral. Esta situación tiene dos vertientes: una parte del grupo aboga por la búsqueda de apoyos a partir del registro formal ante las instancias correspondientes; la otra considera que deben mantener su independencia de cualquier influencia o tutoría derivada de la obtención de recursos de cualquier instancia distinta a ellos.



Este panorama es aparentemente flexible con respecto a la participación de los integrantes. Además, al estar al margen de los recursos "etiquetados" por el sector público o privado (apoyos económicos y materiales), les margina, pero también les da un margen de libertad, según opinión de una integrante del grupo. Estos grupos no cuentan con metodologías de trabajo ni con procedimientos para realizar sus actividades. Tampoco tienen resultados programados u objetivos por cumplir sistemáticamente.

Algunos comentaron que cada integrante busca desarrollar sus habilidades artísticas y docentes. No se les cuestiona el nivel de conocimiento y actualización del tema. Un integrante imparte clases de danza folklórica,

otro organiza un grupo coral; alguna prepara una exposición plástica, alguien más recita sus poemas, por sólo citar algunas de las actividades que se llevan a cabo. Las formas de difusión más recurrentes, son a través de amistades y familiares, de contactos personales en medios de comunicación, como los periódicos locales o avisando a locutores de radio en el municipio.

Aquí se registra una contradicción en este tipo de grupos. Ellos buscan promover y difundir una serie de actividades culturales, lo que les obliga a vincularse con instancias formales que les garanticen el desarrollo de sus actividades. El encuentro sirvió como contacto con otros grupos similares: "una integrante del *Grupo Cultural La Morada*, señaló que no cuentan con local ni apoyo del ayuntamiento", pero eso se verá más adelante[12].

LUMBRALES Y SU EXPERIENCIA EN EL QUEHACER CULTURAL

Esa tarde, la sede de Lumbrales considerado como un "foro autónomo para el arte y la cultura", abrió su espacio a un grupo de ponentes provenientes del interior del estado de México. En su convocatoria, se indicó que podría participar toda persona que tuviera relación directa o indirecta con cualquier actividad o tema cultural; por lo cual se esperó la asistencia y participación de artistas, promotores, gestores, periodistas y funcionarios. La presencia de estos últimos si se dio, no fue de manera formal.

Una opinión frecuente entre los participantes que hablaron a nombre de sus organizaciones, fu la necesidad de buscar el apoyo de las instituciones de cultura en los tres niveles de gobierno; otra fue la necesidad de crear alianzas, de las crisis económicas recurrentes de estos grupos, de la falta de opciones de calidad cultural y artística con respecto a la oferta estatal y privada. También se resaltó la necesidad de que se profesionalice la actividad del promotor y gestor cultural. Además, se planteó la necesidad de contar con una prensa crítica que apoye. En síntesis, se registró la necesidad de buscar mecanismos para lograr organizarse como asociaciones culturales, pero sólo por una parte de ellos.

La constante entre los distintos participantes, fue su interés por incidir en la vida cultural y artística de sus comunidades y zonas de influencia. Se expresó el interés por transitar de lo informal a lo formal. El "pero" estriba en la dificultad para poder seguir los pasos operativos y lograr los registros

12 Metro / Staff. Denuncian falta de apoyo los artistas de Lumbrales. Periódico Metro, Toluca, 28 de abril de 2008, p. 3.

correspondientes; metafóricamente se podría decir que muchos grupos "mueren en el intento."

Hacia el anochecer, la lluvia y el frío motivaron el retiro gradual de los asistentes. La mayoría de los ponentes terminaron su discurso y en el mejor de los casos, se retiraron discretamente. Esto viene a colación, por que la mayoría de los participantes mencionaron la necesidad de conformar redes, fortalecer la organización, vincularse con las autoridades responsables del sector cultura en los tres niveles de gobierno. Esto se expresó en las conclusiones del evento, conformadas más bien constituyó en carta de buenas intenciones

LA LUZ DE LUMBRALES

Un grupo informal que se mantiene por cinco años, permite observar en su devenir la incidencia que este foro en particular con artistas y personajes que realizan labores culturales que no tienen otros espacios para difundir sus actividades. También muestra la separación de relaciones sistemáticas entre grupos asociados informalmente y las autoridades encargadas de incidir al respecto.

La separación se expresa como un vacío de comunicación con los funcionarios de cultura, quienes se ven obligados política o coyunturalmente en ceder apoyos o recursos a cuenta gotas a estos grupos, sin que esto garantice una continuidad o un reconocimiento a las actividades de los grupos informales.

Prácticamente los grupos deben de realizar sus actividades contra viento y marea. Esto implica otro asunto, el interés de los integrantes del foro y los artistas para que el público conozca sus actividades (Solís, 2008) Sin embargo, no había material de difusión de las actividades que allí se realizarían. Se registró la ausencia de estrategias para difundir y promover las actividades del foro, situación que fue corroborada por dos de las integrantes de Lumbreras.

Según el reportero de un diario local, Azteca 21, hay un público que se acerca a este lugar alternativo. En el evento se registró la presencia de jóvenes artistas. Una de las integrantes comentó que había poetas, narradores, artistas plásticos, visuales, performanceros, músicos, bailarines, dramaturgos, fotógrafos, periodistas, intelectuales, entre otros. Se comentó que se tienen amigos en los medios de comunicación, quienes difunden estas actividades.

Es más frecuente que los vecinos identifiquen el local de la "La Perra Brava" (la porra oficial de un equipo de fútbol profesional) que el de Lumbrales (que está al lado de ese local.) Las actividades del foro están dirigidas a un público fuera de su entorno inmediato. Coloquialmente, ellos no son profetas en su colonia.

EL FUTURO DE LUMBRALES

A casi un año del encuentro con Lumbrales, las preguntas que se les hizo a sus integrantes siguen vigentes acerca de sus actividades a mediano o largo plazo. No habían reflexionado acerca del futuro ni de metas a corto plazo. Tiempo después del evento sólo se realizó una reunión de planeación y no de evaluación. Se mantiene la posición de un sector del grupo como hasta ahora se mantiene, es decir, en el" limbo administrativo."

La planeación que se realizó posterior al encuentro, estuvo constituida por actividades con poca planeación: "una jornada con niños que las organizadoras señalaron como exitosa; un espectáculo de una titiritera ecuatoriana que pasó prácticamente desapercibida; otra jornada sobre poesía, que indicaron, estuvo concurrida (alrededor de cincuenta personas)…"[13]; pero no se ha evaluado si la informalidad sigue siendo la constante compartida por el grupo.

Quedan varios escollos por sortear, entre ellos, que se vence el contrato de renta de la casa sede y al parecer, la dueña no piensa renovarles. Esto implica una mudanza obligada y la posibilidad de replantear sus objetivos y metas como grupo, incluyendo la posibilidad de la disolución del grupo.

MUCHO RUIDO Y POCAS NUECES. EL VÍNCULO DE LAS INSTACIAS CULTURALES MUNICIPALES Y ESTATALES CON LUMBRALES

Las autoridades municipales se presentaron a título individual. [14] El *quid* del asunto muestra una aparente contradicción: algunos proponen su participación en la vida cultural y artística (casi pagando por trabajar) y por la otra, autoridades municipales (y de los otros niveles de gobierno), al parecer no conocen o desdeñan este tipo de oferta cultural.

13 Alberto Zárate, Diario de campo, junio de 2008.

14 Los tres grupos donde tiene presencia Lumbrales, son gobernados por tres grupos políticos distintos: Metepec, Zinacantepec y Toluca, transitan entre el PRD, PRI y PAN; además que el ejecutivo estatal, pertenece al PRI; al margen que el gobierno federal lo gobierna el PAN. (Zárate, Alberto. Diario de campo, abril 28, 2008.)

Según los informantes, las autoridades municipales argumentan no contar con recursos para asignarlos a este tipo de grupos. En las ocasiones que llega a fluir el recurso, es insuficiente y a cuentagotas. El interés en el municipio es por eventos masivos, como el festival "Metepec Canta" o el "Festival Internacional Quimera".

Las actividades que frecuentemente difunden las autoridades municipales, son principalmente: funciones de cine en explanadas públicas o patios escolares, presentación de grupos corales y de danza; junto con la Secretaría de Cultura estatal, apoyan otras actividades, en particular festivales estatales o municipales; en ellos llegan a participar artistas famosos. En ocasiones, los artistas locales sirven como relleno del evento. Una de las informantes concluyó: "Lumbrales y los que estamos aquí en este foro, no le interesamos a las autoridades municipales de cultura, y mucho menos para participar en esos eventos".

Con respecto a la funcionaria, se comentó que ella les informó que ya no podían apoyar a ningún grupo porque el recurso asignado se había agotado para todo el año. El foro se realizó en el mes de abril y por lo tanto, se infieren dos hipótesis: uno, que la funcionaria les mintió; o dos, que efectivamente dijo la verdad y demuestra que no saben planear la asignación de recursos. Inclusive, en otro momento se corroboró que el municipio realizó distintas actividades culturales como presentaciones de grupos de danza, música coral, obras de teatro en explanadas públicas, principalmente.

La visión de los distintos participantes acerca de los funcionarios de cultura los encasilla: "el encargado de cultura estatal es un ingeniero y del municipio, una enfermera: ellos no conocen de las necesidades de cultura." El asunto no es la formación profesional, sino que desde su perspectiva, no están sensibilizados acerca del campo humanista.

Cuestionaron que el campo de la cultura en la administración estatal, se ubique en el de "bienestar social." Las partidas presupuestales incorporan en la misma bolsa temas artísticos y culturales, bacheo, arreglo de fachadas de panteones, de jardines y el mantenimiento de los mercados. La justificación de los funcionarios al respecto, es que todo esto es cultura.

Irónicamente se comentó: "los mejores puestos de la administración pública son los que despiertan mayor ambición de los políticos de viejo cuño. La cultura queda reducida a ser el "patito feo." El puesto administrativo es un "premio de consolación." Quién se queda con esta cartera, frecuentemente no conoce ni sabe cómo atender esta agenda pendiente." [15] Indican que las

15 Zárate Alberto, Diario de campo. Abril 28, 2008.

principales actividades municipales se enfocan a eventos masivos y de bajo costo: "mucho ruido y pocas nueces" fue el comentario que se escuchó de manera anónima.

LA PROBLEMÁTICA DE LOS GRUPOS INFORMALES

Para detallar la problemática se plantearon ejes temáticos en que se incorporaron distintos señalamientos que expusieron los mismos informantes. Se registraron deficiencias, desde aspectos teórico-formativos, administrativos, metodológicos, de índole operativa y del orden jurídico-operativo.

Metodológicamente se puede cuestionar que en este ejercicio, varios de estos planteamientos puedan incluirse en varios ejes. Efectivamente, es una situación que se registró constantemente; pese a ello, consideramos que fue la mejor opción para poder discriminar y catalogar el grueso de información cualitativa que se registró.

Deficiencias de índole teórica

La primera característica, es la necesidad de actualizar el estado del arte con respecto a su material teórico que sustenta sus actividades. Rara vez los integrantes del grupo ingresan a programas de actualización pedagógica y en particular, sobre sus temas de interés. La temática cultural que manejan, difícilmente está actualizada. Los temas emergentes que se atienden, están basados principalmente en su experiencia formativa o empírica, más que sobre un sustento teórico y metodológico actualizado.

No se tienen estrategias de consenso, en particular hacia quien piensa diferente o tiene una visión política distinta. Resalta la falta de visión ante lo que en sociología y política se conoce como "análisis de coyuntura" y otros aspectos derivados de un conocimiento del tema y de presencia política que en distintos escenarios, simplemente no se tiene. Derivado de esta falta de conocimiento, se desconocen canales de apoyo y subsidio tanto del sector público y privado; en el mismo tenor, en el grupo no se está sensibilizado para conocer la problemática de otros grupos en el mismo nivel de horizontalidad; cuando se llega a conocer, es por distintos factores circunstanciales y no porque el grupo los haya buscado o requerido.

Por consiguiente, la falta de conocimiento para proyectar las acciones del grupo con base en un sustento que le permita valorar su transición a procesos formales, además de que frecuentemente los procesos autogestivos se dan de manera tangencial o circunstancial.

Deficiencias de tipo administrativo

No cuentan con procesos administrativos ni planeaciones preestablecidas; mucho menos con un organigrama. Las actividades espontáneas e imprevistas, son parte de la vida cotidiana del grupo. No se cuenta con sistemas contables ni mucho menos, con una estructura administrativa que permita el control de ingresos y egresos. Se carece de un ejercicio administrativo que garantice la planeación transparente de los recursos obtenidos y los asignados. No se cuenta con mecanismos que permitan valorar los costos de operación, y los sistemas de control son flexibles, lo que implica la falta de rigidez en el manejo de los recursos que logra captar el grupo.

Se da el caso de que parte del costo es asumido por el grupo o sus integrantes, no siempre se recuperan los costos de operación. No se cuenta con mecanismos que garanticen la evaluación de habilidades para incorporar a nuevos integrantes, ni para valorar las habilidades de quienes ya participan en el grupo. Se reconoce la necesidad de capacitarse en lo administrativo y operativo, difícilmente sus integrantes se integran a procesos de capacitación.

Se vinculan cuando son mandatados por el grupo o porque no hay otra alternativa. Entre el grupo está latente la necesidad de transitar de lo informal a lo formal, pero plantean la zozobra de ser constantemente descalificados en particular, ante instancias que puedan tener mayor presencia formal que el grupo.

Deficiencias de tipo metodológico

No se cuenta con metodologías para abordar las distintas actividades. Tampoco con referentes organizativos. Pareciera que la espontaneidad y la solidaridad para quien realiza la actividad principal en el grupo, son sus principales aportes: se "echa montón" para sacar los eventos. No se cuenta con un propósito definido, frecuentemente se produce dispersión y falta de sistematización en sus actividades culturales y artísticas.

Al carecer de un proyecto central y se tenga idea de lo que se quiere hacer, falta visión y conocimiento de los pros y contras para transitar a un proceso más formal. La incertidumbre incide para planear acciones a mediano y largo plazo, se da prioridad a lo espontáneo, al corto plazo, con resultados inmediatos. No existen parámetros de evaluación ni de comparación. Se carece de mecanismos para evaluar lo realizado. Difícilmente se analiza el gasto contra costo – beneficio de sus actividades culturales.

No se aplican estrategias novedosas de difusión, salvo las ya probadamente aceptadas. No se apuesta a nuevas estrategias, ya que se anteponen costos sobre el análisis de públicos. Errarle puede ser fatal para sus finanzas.

Ausencia de promoción y difusión en su entorno inmediato (en este documento no se tuvo la posibilidad de analizar otros ejemplos similares, cuestionando cuál era la relación de otros grupos con sus vecinos de barrio); pero de igual manera se observa que su área geográfico-espacial, no está acotada.

Se reconoce la necesidad de profesionalizar su trabajo. Subjetivamente existen elementos compartidos en el grupo que remarcan su informalidad, pero no es una visión compartida. Inclusive, la incorporación de posibles nuevos integrantes, está basada más en criterios subjetivos, contactos personales o de amistades, que por perfiles profesionales. La incorporación se disfraza bajo un cariz aparentemente democrático. Se acepta quien llegue sin importar la calidad de su aporte al grupo.

Esto implica que no se abordan los problemas centrales y relevantes, acaso se atienden los tangenciales o aquellos que no ponen en riesgo la estabilidad del grupo. Es más, las relaciones internas del grupo están supeditadas a la armonía del equipo. Cualquier conflicto puede ser el detonante que ponga en riesgo la estabilidad e inclusive, la continuidad del mismo.

Deficiencias operativas

La sede del grupo no cumple con los requerimientos para desarrollar las actividades que se proponen; tampoco cumple con los requerimientos de protección civil ni con las adaptaciones técnicas necesarias para ofertar sus actividades.

Se reconoce la necesidad de crear alianzas, ausencia de estrategias para impulsar redes y proyectos con otros grupos similares. Faltan vínculos

de solidaridad entre los mismos grupos. Pesa la individualidad sobre la solidaridad grupal. Cada grupo independiente vela por sus propios intereses. En estos grupos está claro que sus actividades y eventos no compiten con los institucionales o particulares y privados. El grupo difunde alternativas artísticas y culturales que no tienen cabida en otros lugares.

No cuentan con recursos que garanticen la continuidad del grupo, esto implica que no se garantice una plantilla laboral; quienes participan lo hacen parcialmente y sin adquirir mayores compromisos. La economía es un punto vital en el cual las crisis económicas recurrentes les afectan. Con imaginación, creatividad y con un mínimo de recursos técnicos, económicos y humanos, estos grupos realizan actividades que en otras circunstancias, difícilmente se podrían realizar.

Deficiencias jurídicas y políticas

El grupo no está constituido formalmente. No se cuenta con documentación que lo avale como persona moral ni tiene forma de atender requerimientos administrativos o jurídicos, excepto de manera individual.

El principal vínculo con las autoridades municipales y estatales está marcado por el desconocimiento recíproco de lo que pueden lograr mutuamente. Existe descalificación de los funcionarios hacia estos grupos al no considerarlos dentro de sus líneas –políticas- de acción y presupuesto. Esto genera que las autoridades no se acerquen o generen políticas de atención hacia los grupos y en contraparte, éstos no buscan generar presencia ante estas instancias, ya que de antemano, los canales de comunicación no existen o no son los adecuados (al margen de la mutua construcción subjetiva "del otro.")

Hay desconocimiento "del otro", lo más probable es que no se generen expectativas para llevar a cabo actividades o vínculos de las autoridades con estos grupos. El asunto también tiene otra dimensión: la visión que los mismos funcionarios tienen al descalificar el quehacer cultural que no se ciñe a lo que ellos proponen o conocen como las líneas institucionales. Cuando estos grupos logran obtener apoyos económicos o en especie, no significa su reconocimiento como grupo, sino como una forma de quitarse una presión política más.

En ese mismo tenor, se deben considerar los tiempos políticos. Cada cambio de administración implica "un volver a empezar" la relación de

estos grupos con las nuevas autoridades si es que se desea obtener cierto apoyo. Esta situación implica un círculo desgastante que se repite cada cambio de administración municipal o estatal, y que se enfoca a cuestionar la conformación de las partidas económicas que están etiquetadas para el "rubro cultura."

Acaso lo más relevante no sea la descalificación que los integrantes de estos grupos tienen hacia las autoridades de cultura de los tres niveles de gobierno, con respecto a su perfil profesional para atender lo referente a las políticas y acciones culturales. El problema mayor es la visión de los mismos integrantes "se tropiezan entre ellos mismos." Se cuestionan innecesariamente si es correcto o no recibir apoyos de las instancias oficiales (es decir, impuestos); si se autolimitan sin tener el sustento necesario o si sólo renuncian a buscar alternativas, porque puedan implicar compromisos que finalmente, no quieran asumir.

COMENTARIOS FINALES

Este artículo mostró la dificultad que tiene un grupo informal para poder realizar actividades de promoción cultural, dirigidas a sectores sociales excluidos de los que comúnmente atienden los tres sectores de gobierno. Se registraron sus deficiencias organizativas, logísticas, operativas y sobre todo, de visión política.

Se corroboró que la difusión de la cultura no esta exenta de la influencia de factores socioeconómicos, políticos e ideológicos. Se registró su condición de emergentes y marginados, así como las posibles alternativas de apoyo por parte de instancias oficiales.

Resalta el rechazo, el desdén y desconocimiento a la oferta y opciones culturales que estos grupos puedan generar. Se evidenció el carácter ideológico expresado en distintos momentos del desarrollo político del grupo.

Se registraron elementos de identidad y diferencia, pero al mismo tiempo de relaciones y de tensiones hacia las autoridades gubernamentales. Vale recordar lo señalado por Gilberto Giménez (2005: 25 y ss.), de que esta situación se asocia con la dicotomía cultura – incultura, que refleja una postura discriminatoria y excluyente hacia las expresiones subalternas o populares que no se apegan a la visión dominante.

Este análisis permitió además ubicar un conjunto de elementos subjetivos que al conjuntarse, conforman un ambiente de informalidad, el

cual se confronta con el de la formalidad institucional, en el que, por una parte se ubican los marginados y los excluidos frente a los beneficiados e incluidos, conformando por consiguiente, dos formas distintas de atender la promoción cultural. Sin embargo, resalta el ejercicio de exclusión y descalificación al otro, y que forma parte del conjunto de prácticas simbólicas con los que juegan ambas instancias.

El ejemplo permitió observar las posibles alternativas de solución que establecen estos grupos informales y marginales. El encuentro sirvió como detonante para analizar una problemática común pero con situaciones variables, por lo cual consideramos dos vertientes: la primera, ahondar el estudio con grupos y contextos similares; y la segunda, establecer propuestas de atención, buscando conformar modelos de desarrollo que puedan posteriormente ser aplicados.

Es evidente la cantidad de requerimientos que estos grupos deben cubrir si desean transitar de lo informal a lo formal. Al analizar las distintas limitantes, se observaron aspectos que difícilmente podrán modificarse, sobre todo, cuando falta voluntad política de ambas partes. Significaría un cambio de paradigma, algo imposible en las condiciones y contextos actuales.

Una respuesta fácil y reduccionista, sería que actualmente universidades y escuelas están atendiendo la formación de promotores y gestores culturales a lo largo y ancho del país. Sí y no. El sí, se refiere a que hay una atención específica que busca conformar especialistas hacia determinados rubros de la promoción, la gestión y la difusión cultural. El no, se plasma con la existencia de este tipo de asociaciones informales que muestran la necesidad de desarrollar estrategias de atención hacia grupos y personas no contemplados en el otro campo de atención.

Este documento nos permitió conocer una mínima parte de las debilidades y fortalezas de este tipo de grupos. Es necesario continuar con investigaciones más exhaustivas para conocer casos de éxito y de fracaso, con objeto de diseñar estrategias de acción.

Los diferentes sucesos de la historia reciente en el país han permitido mayor participación de distintos grupos sociales, en particular de sectores sociales que tradicionalmente habían sido pasivos a las acciones políticas. Es revelador que las instituciones de cultura y aquellas que están dirigidas a la atención de este sector, continúen manteniendo paradigmas y esquemas de operación que poco o nada responden a las necesidades ciudadanas y en particular, de sectores emergentes (El sendero del Peje, 2008.)

Es necesario analizar otros contextos políticos que son inherentes a este tema, como las industrias culturales y el constante interés de determinados sectores para fortalecerlas, en particular las que responden a intereses de distintos monopolios, como el caso de las empresas televisoras, cuyo beneficio se centra en la privatización y acceso a recursos del sector Cultura; vale señalar el desprecio o ignorancia de los funcionarios de cultura para atender con detalle el complejo que este rubro significa. (Sánchez Ruiz, agosto-octubre, 2000).

Con el ejemplo empírico se observó la relevancia de estos grupos en la sociedad, pese al desinterés de funcionarios por hacer invisible su actuar. Se registró la necesidad de conformar canales de comunicación, tanto horizontales como verticales para hacer notoria la continuidad, el reconocimiento y crecimiento de estos grupos.

Un "Talón de Aquiles" de estos grupos es la informalidad, que juega al mismo tiempo como fortaleza. Para algunos integrantes, trascender a lo formal, implica trasgredir la visión y misión que, sin estar escrita, está latente en sus integrantes. Mantenerse al margen o en esa situación, les permite no sentirse ligados a compromisos con los cuales no se sienten identificados. Sin embargo, esta situación también puede servir para redefinir los objetivos y propósitos de cada integrante hacia el grupo y hacia sus proyectos personales.

Al registrar las deficiencias se tiene la necesidad de revisar las metodologías que se han implementado en lo teórico, operativo y jurídico. Se cuenta con una veta por trabajar respecto a aspectos teóricos (en particular el estado del arte) y otros aspectos vinculados con la operación y la visión política. Es necesario retomar hacia estos grupos, las experiencias de gestión administrativa realizados en otras latitudes, con lo que se lograría regular y transparentar esta información, al menos para el interior del grupo.

En la construcción de una agenda pendiente, consideramos necesario realizar nuevas investigaciones, considerando la visión de los distintos actores del proceso, en particular, la visión que autoridades de los tres niveles de gobierno y de los especialistas y de la comunidad beneficiada, acerca de los proyectos que realizan estos grupos informales.

Ballart Hernández, Joseph y Jordi Juan i Tresserras. (2001). *Gestión del patrimonio cultural*. Ariel Patrimonio, Barcelona.

Bermuda, Alejandro *et al*. (2004). *Intervención en el patrimonio cultural. Creación y gestión de proyectos*. Editorial Síntesis, Madrid.

Bonet Lluís, Xavier Castañar y Joseph Font (edits.). (2001). *Gestión de proyectos culturales*. Ariel Practicum, Barcelona.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1982). "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural". En: Adolfo Colombres (comp.): *La cultura popular*. Premiá Editora, serie La Red de Jonás, México.

_________________. (1993). *México profundo: Una civilización negada.* Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

El sendero del Peje. (2008). "Otorga el FONCA 116 becas a jóvenes creadores". 8 de agosto. Disponible en Internet: http://senderodelpeje.com/sdp/contenido/2008/08/08/16150, consultado: enero 10, 2009.

Camarero Izquierdo y María José Garrido Samaniego (2004.) *Marketing del patrimonio cultural*. Editorial Pirámide. Madrid.

Casa Refugio Citlaltépetl. (2008). "Curso de Promoción Cultural de la Casa Citlaltépetl". Disponible en Internet: http:/www.arts-history.mx/semanario/index.php?id_nota=30082007144249; consultado: enero 3, 2009.

Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello del Ministerio de Cultura. Cuba. "Premio Memoria Viva." *Portal Iberoameicano de Gestión Cultural.* Disponible en internet, http://www.gestioncultural.org/gc/event/detailEvent.jsp?_idSection=57942&idEvent=65505, consultado: enero 14, 2009.

Colbert, François, Manuel Cuadrado, *et al*. (2003). *Marketing de las Artes y la Cultura*. Ariel Patrimonio-Barcelona.

CONACULTA. (2004). *Encuesta Nacional de Prácticas y Consumo Culturales*. CONACULTA, México.

__________. "Encuentro Internacional de Revitalización de Centros Históricos del 27 al 29 de octubre de 2009." *Artes e historia de México. Disponible en internet*: http://www.arts-history.mx/semanario//index.php?id_nota=10102008132513. Fecha de consultado: diciembre 16, 2008.

_________. "Gestión Cultural. Oferta educativa. México" (2008). Información disponible en Internet: http://www.wcultura.gob.mx/gestion_cultural/oferta/mexico/?lan=; consultado enero 3, 2009.
Florescano M. Enrique (coord.). (1997). *El Patrimonio nacional de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
García Canclini, Néstor (Comp.) (1995) Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. Grijalbo, México.
Giménez, Gilberto. S.f. El concepto de cultura. Disponible en Internet: http://paginasprodigy.com/peimber/cultural.pdf; consultado: marzo 12, 2008.
Giménez. Gilberto. S.f. "La concepción simbólica de la cultura." Disponible en Internet, http://paginasprodigy.com/peimber/cultura.pdf. Fecha de consultado diciembre 19, 2008.
_____________. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. Instituto Coahuilense de la Cultura, México.
González Ibarra, Miguel R. (2005). "Sociedad civil y agenda de gobierno. El caso de la Unión de Vecinos y Damnificados 19 de septiembre - Frente del Pueblo en la Ciudad de México, 1985–1999." El Colegio Mexiquense, A. C., *Programa Interdisciplinario de Estudios del Tercer Sector.* Disponible en Internet: http://www.cmq.edu.mx/docinvest/document/DD34360.pdf, consultado: diciembre 14, 2008.
Gramsci, Antonio (1981). *Antología*. Siglo XXI Editores, México.
Jiménez, Arturo. "En ciernes, contrapropuesta al proyecto de ley de cultura de Fox". En *La Jornada*. fecha: 29 de octubre de 2005. http://www.jornada.unam.mx/2005/10/29/a04n1cul.php, consultado marzo 13, 2008.
Jiménez, Lucina. (2006). *Políticas culturales en transición. Retos y escenarios de la gestión cultural en México*. Colección Intersecciones, CONACULTA, México.
Muñoz Cosme, Gaspar y Cristina Vidal Lorenzo. (2008). III Congreso Internacional De Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo. 5 a 7 de marzo de 2008. Museo Nacional de Antropología e Historia, México.
Palapa Quijas, Fabiola. (2008). "Urge jurista a "no posponer el análisis" y a legislar sobre turismo cultural". En *La Jornada*. Junio 24, 2008. Disponible en internet. http://www.jornada.unam.mx/2008/06/24/

index.php?section=cultura&article=a05n1cul, consultado: diciembre 16, 2008.
Red Gestores Culturales. (2008). "Red de Gestores Culturales". Disponible en Internet: http://groups.msn.com/redgestoresculturales/reddegestoresypromotoresculturales.msnw?action=view_list&v. Consultado: diciembre 23, 2008.
Serret, Estela. (2001). *Identidad femenina y proyecto ético*. Universidad Autónoma Metropolitana – Azcapotzalco – Programa Universitario de Estudios de Género - Miguel Ángel Porrúa. México.
Sánchez Ruiz, Enrique E. (2000). "Industrias culturales y libre comercio. México, Canadá y la Unión Europea: hacia un análisis comparativo de políticas de comunicación." En *Razón y palabra*. Agosto-octubre. Primera revista especializada en comunicación, no. 19. www.razonypalabra.org. Disponible en internet: http:www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n19/19_eruiz.html, consultado: enero 7, 2009.
Suárez, Blanca y Paloma Bonfil. (2004). *Entre el corazón y la necesidad*. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, no. 4. México.
Solís, Benjamín. (2008). "Quinto aniversario de Lumbrales, foro alternativo del arte y la cultura de Toluca", disponible en Internet: http://www.azteca21.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6727&Itemid=3, consultado diciembre 27, 2008.
UNESCO. (2008). *Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural.* http://www.unescom.org/culture/pluralism/diversity/html_sp/index_sp.shtml, consultado 13 de marzo de 2008.
__________. (1989). *Recomendación sobre la protección de la cultura y el folklore tradicionales de 1989.* Fuente: http://www.unesco.org/culture/copyrigh/folklore/html_sp/declaration.shtml. Fecha de consulta: 13 de marzo de 2008.
Zárate Rosales, Alberto (en prensa). *Traditional dances of the Sierra Norte de Puebla. Identity and gender relations*. En: Nájera Ramírez, Olga; Norma Cantú y Brenda Romero. *Dancing across borders: Danzas y bailes mexicanos.* University of Illinois Press. Illinois. Pp. 204-218.

EL PAISAJE AGAVERO, PATRIMONIO CULTURAL DE LA HUMANIDAD. UNA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DEL PAISAJE Y DEL PATRIMONIO

José De Jesús Hernández López
Elizabeth Margarita Hernández López

El modelo [de las áreas de reserva y protección ambiental patrimonializadas]
es un poderoso instrumento económico y político e idóneo para el despojo
–no de jure, pero sí de facto- de los recursos de conjuntos hunanos percalificados de "tradicionales",
de sus conocimientos y de su "cultura", así como para su recomposición en sujetos individualizados
pero homogéneos, de consumo mercantil de la producción industrial
–de mercancías, tecnología, ideología- de las grandes y pequeñas empresas capitalistas.
Es un instrumento perfecto para la aplicación de esa política que, parafrasenado a Maquiavelo,
consiste en 'llenar las almas de futuro', para terminar agregando:
los científicos en la era global son los sacerdotes y misioneros de la política.
(Boehm, 2008:68-69).

INTRODUCCIÓN

Este documento centra su análisis en la reciente declaratoria del paisaje agavero y las antiguas instalaciones del tequila en México, como patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO. Se discute el proceso de construcción de un paisaje como patrimonio desde una perspectiva ligada a intereses manifiestos de unos cuantos agentes.

El análisis de este proceso incluye la reflexión sobre fenómenos recientes con relevancia para las ciencias sociales, a saber, la desbordada construcción de símbolos y significados que sobredimensionan la realidad, pero que además se emplean en la generación de riqueza económica. Por ello

se cuestiona ¿qué se patrimonializa? ¿Desde dónde y para qué o quiénes se patrimonializa?

SOBRE EL PATRIMONIO

Durante el siglo XIX y buena parte del XX la asociación entre patrimonio y monumentos fue predominante. Si el patrimonio refería a objetos materiales o "bienes", en consecuencia, las dependencias encargadas del patrimonio debían estar integradas por arquitectos y arqueólogos como responsables de conservar esos tesoros. Evidente que la arquitectura de relumbrón, representativa de las clases dominantes y catalogada por artistas de élite fue la única considerada para formar parte de los museos, recintos destinados a la guarda de los bienes con valor patrimonial.

El patrimonio siempre ha funcionado como un criterio de distinción, ligado al poder político y económico y a determinados agentes particulares. Igualmente se afirma que el patrimonio es "de todos", empero el concepto y su funcionamiento en la vida real está en constante cambio. En sus orígenes el patrimonio sirvió entonces para conceptualizar los tesoros y repositorios o acervos que integraban colecciones privadas o después se exhibían en museos. Estaba integrado por objetos del pasado, elaborados por sociedades extintas pero que se revivían a través de la conservación de esas evidencias de su cultura material. Los organismos estatales fungían como administradores de esa riqueza al procurar su conservación para el futuro.

En otros contextos más concentrados en la promoción nacionalista, el patrimonio tangible e intangible fue utilizado por los gobiernos para fomentar la identidad en distintas escalas. Más que evitar la destrucción, preservar ciertos objetos en la memoria y promoverlos desde lugares como los museos contribuía a difundir sentimientos nacionales fue el objetivo principal. El siglo XIX fue testigo de la formación de estados-naciones. En América Latina tras la independencia política y económica de España comenzó a hablarse de patrimonio cultural de una nación, 1 conformado por valores históricos y culturales identidicados con "lo que es propio" en contraposición a "lo que viene de ultramar". Evidentemente el centro de atención fue mayor para la cultura material, pero que al mismo tiempo fungía como un símbolo.

1 A partir de la Revolución Francesa se introdujo la idea de patrimonio nacional bajo la protección estatal, "frente a los monumentos erigidos a la soberbia, a los prejuicios, a la tiranía" (Melé, 1998:12). Una idea subyacente a la incorporación del discurso del patrimonio en las legislaciones obedece a la forma en la cual era utilizado, por ejemplo, en los monumentos históricos: con valor didáctico, por ser el soporte del conocimiento histórico; valor estético, por tratarse de objetos de disfrute universal; valor nacionalista, por ser íconos de los sentimientos nacionales (Melé, 1998:12).

Fueron los historiadores franceses de la escuela de los *Annales* y la *petite histoire,* ya entrado el siglo XX, quienes realizarían un importante aporte que contribuiría a descentrar el enfoque patrimonial de los monumentos y arquitectura dominante al resto de edificaciones pero sobre todo, a las demás expresiones de la cultura, poniendo especial atención a la historia social.

Como consecuencia, el patrimonio dejó de ser definido por los edificios donde vivían los reyes, condes y marqueses y por las esculturas que los decoraban, y pasó a ser definido también por el conjunto de todos los utensilios, hábitos, usos y costumbres, creencias y formas de vida cotidiana de todos los segmentos que hicieron parte del pasado y hacen parte del presente de las sociedades.

No obstante, el cambio conceptual tardaría mucho en calar en los tomadores de decisiones y en las políticas públicas. Desde 1960 y ante el deterioro de la arquitectura monumental la UNESCO convocó a varios encuentros en pro de la preservación de ese patrimonio. Como resultado, en 1972 se celebró la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural. La construcción de la presa de Asuán en el valle del Nilo fue el acicate para la elaboración de una política de protección y conservación supranacional. A partir de entonces la UNESCO ha venido reconociendo y declarando bajo protección zonas naturales y culturales en riesgo de desaparecer.

La protección comenzó lo mismo en los santuarios donde se garantizaba la reproducción de animales en peligro de extinción, que en las reservas botánicas para especies igualmente amenazadas. Había muy pocos lugares con alto valor cultural y por ende, donde la acción del hombre formara parte de la belleza o peculiaridad de un paisaje y además, algunos de esos lugares estaban amenazados ante el avance civilizatorio.[2]

En 1976 la UNESCO incorporó el "patrimonio menor", a saber el patrimonio intangible formado por tradiciones y expresiones étnicas, el mundo simbólico y el de las expresiones culturales que confieren identidad.

En la actualidad el patrimonio está integrado tanto por cultura material, los intangibles estudiados por antropólogos, pero además por otras manifestaciones materiales y simbólicas vivas y vigentes, que no precisan de almacenarse o cuya exposición en un museo es imposible. En el trayecto se diseñó toda una terminología para definir diferentes tipos de patrimonios, gestionar su conservación, protegerlos, ponerlos en valor, interpretarlos, normarlos, etcétera.

2 México se adhirió a esa Convención en 1984.

La lista patrimonial de cada país o la internacional integrada por la UNESCO se amplía constantemente, pero además, el universo discursivo y los tecnicismos también son más amplios, además que se intensifica el conocimiento a propósito de lo que sea el patrimonio. Esta especialización conceptual sobre el patrimonio es una expresión más del interés pragmático por poner en valor ciertos bienes e intangibles, o la combinación de ambos como los paisajes culturales que aquí se expone.

El bien patrimonializado en sí mismo deja de tener valor, mayor o menor distancia en el tiempo es irrelevante; que sea un ícono representativo de algún período cronológico es de menor interés, lo realmente importante es la valorización discursiva con que se reviste un objeto arqueológico, histórico o contemporáneo. La finalidad de conferir ese valor distintivo es la producción de ganancias. El valor de cambio y la estética desbordante en símbolos y cosmetización de la realidad están sobre el contenido, los procesos históricos y el valor de uso. Un paisaje distinguido como patrimonio es un recurso escaso, esto es, controlado por unos cuantos y que funciona como un atractor turístico, que genera capital económico primero y principalmente a esos cuantos. El patrimonio, se dice, es un factor de desarrollo económico. Para ello la iniciativa privada a través de industrias culturales organiza y detona los proyectos, el gobierno gestiona su protección y declaratoria internacional haciendo uso de las estructuras estatales, y la UNESCO patrimonializa. El patrimonio es una mercancía más, pero a diferencia de otras, su permanencia en el tiempo es prolongada y no se extingue con un acto de compra-venta ya que puede ser consumido constantemente. Sin embargo, para disfrutar la experiencia de "vivir un paisaje patrimonio de la comunidad" se precisa de un pago monetario por cada expectador y por cada ocasión que se le quiera experimentar.

Esto puede ayudar a entender porqué en el caso de un paisaje, la puesta en valor tiene como objeto la promoción turística más que reconocer y apoyar a los agricultores agaveros, subsidiar sus procesos productivos para garantizar la permanencia de las plantaciones en óptimas condiciones o impulsar alternativas ecológicas en el cultivo agavero.

LA CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE AGAVERO

El tequila es un licor regional jalisciense elaborado con una variedad de agave endémica de la zona del volcán de Tequila. Para su producción el destilado

pasa por procesos de cocción, fermentación y maceración cuyo origen es prehispánico; después de lo cual continúa el proceso de destilación, tecnología introducida por los colonizadores ibéricos. Desde el siglo XVI se encuentra documentada su fabricación en pequeña escala y durante ciertos meses del año y sólo para consumidores cercanos a la zona de producción, por ende nunca hubo un paisaje agavero homogéneo, extenso y que además consistiera en la principal actividad económica de sus cultivadores; estos fenómenos contrastan con la producción del pulque en el centro de la Nueva España y México Independiente, donde debido al importante mercado que llegaron a tener las haciendas pulqueras lograron configurar un paisaje magueyero.

El agave tequilero fue uno más de los mezcales que se cultivaron en el México prehispánico y hasta hace varias décadas para diferentes finalidades. Para sus productores dedicarse a ese cultivo nunca implicó comprometer las tierras de las planicies siempre mejores, aquéllas cercanas a fuentes de agua, o implementar cualquier tipo de suelo para su propagación sin asociarlo a otros cultivos.

El tequila siempre fue considerado una bebida de consumo popular elaborada en zonas alejadas de los centros de poder. Al elíxir se le ha relacionado con los independentistas más que con los ibéricos consumidores de vino; a fines del siglo XIX algunos intelectuales y la élite porfiriana afrancesada que prefería bebidas producidas con instrumentos y técnicas científicos asociaron su fabricación con procesos líricos y a sus consumidores como "pelados" y "gentes de trueno" (Trujillo, 2000). Ha sido en el marco de los acuerdos comerciales de México con Estados Unidos y Canadá (1994) que el Estado mexicano propietario de la marca tequila y los empresarios han revalorizado el destilado como una bebida para paladares exigentes, comparable por sus procesos de fabricación con el whisky o el cognac. Como parte de la puesta en valor se destaca la peculiaridad de sus incomparables paisajes.

Si bien la marca "tequila" es propiedad del estado mexicano, no todo el destilado de agave azul hecho en México puede ostentar tal nombre. Por ello desde 1974 se estableció un territorio controlado para la elaboración de la bebida más popular de México: la Denominación de Origen Tequila (DOT).

En su momento, la creación de esa estructura obedecía a la urgencia de proteger a los productores regionales frente a amenazas patentes de otros productos asiáticos y europeos que se hacían llamar "tequila" (Luna, 1991:189). En la actualidad, las denominaciones constituyen una estrategia

para el posicionamiento de marcas en el mercado mundial. La relevancia de contar con una zona denominada estriba en la legitimidad que confiere el Estado así como por las gestiones que éste realiza en el ámbito internacional para lograr el reconocimiento y posterior defensa del destilado en caso de existir productos elaborados fuera de la DOT.

Desde su creación la DOT fue una demarcación política ya que no se ajustó a los criterios estipulados para las Apelaciones de Origen o Indicaciones Geográficas europeas donde la combinación de características físicas del terreno y la cultura fungían como elementos diferencias de los espacios geográficos. En la DOT que se conforma por municipios de cinco estados del país, distantes entre sí, hay un abanico de características físicas y prácticas culturales que en estricto cada porción territorial diferenciable por sus características socioculturales y geográficas podría conformar por sí sola su propia denominación de origen.


Denominación de Origen Tequila[3]



Fuente: www.crt.org.mx

En diciembre de 1994 el estado mexicano delegó la responsabilidad de vigilar los procesos productivos agroindustriales en el Consejo Regulador del Tequila, asociación civil financiada por las industrias tequileras y productores

3 Comprende 181 municipios ubicados dentro de los cinco estados indicados en el mapa.

de agave registrados en el organismo. Entre sus funciones se encuentra la verificación del cumplimiento de la normatividad relativa y de la calidad de la bebida.

Contar con una Cámara Nacional de la Industria Tequilera, una Denominación de Origen y un Consejo Regulador del Tequila posicionó al destilado en el mercado internacional como un producto con estructuras garantes de la calidad, seguridad en el consumo y legalidad. En el contexto de la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte, la existencia de esas instituciones era una formalidad importante para la exportación, además de crear las condiciones para la atracción de mayor inversión extranjera ya que entre sus nuevos atributos la región tequilera ofrecía exclusividad productiva debido a la protección que representaba la DOT así como vigilancia y legalidad avaladas por el CRT y el Estado.

A partir de entonces la mercadotecnia de las industrias tequileras enfiló baterías al mercado internacional; los mexicanos radicados en Estados Unidos y Canadá recibieron campañas publicitarias donde el tequila se promovía como un factor de identidad nacional al relacionarlo con imágenes rurales, prácticas culturales o rituales como el día de muertos, la Independencia de México o la Batalla de Puebla. Provocar el consumo nostálgico de los connacionales inmigrantes en otros países fue una de las estrategias para ampliar el mercado. También se diseñaron campañas destinadas a la apertura de nuevos nichos de mercado entre consumidores extranjeros. Y por ello actualmente existen dos tipos de tequilas: 100% de agave y tequilas que pueden combinar otros azúcares hasta en un 49%. Además cada tipo cuenta con cinco clases: blanco, joven, reposado, añejo y extra-añejo.

Esta reconversión de la industria ha tenido diversos impactos en la región tequilera. La intensidad de los flujos de agave, tequila, jornaleros y trabajadores de las industrias evidencian el auge que se está viviendo en la región. El aumento de viajeros y turistas a la zona con DOT también es un indicador del éxito que está teniendo la promoción y difusión del tequila. Las obras de mantenimiento carretero y ampliación de ingresos a las localidades de Amatitán, Arandas, Atotonilco, El Arenal o Tequila y la inversión en el rescate y remozamiento de centros históricos de las citadas localidades hacen patente la presencia del Estado como promotor del desarrollo turístico en puntos estratégicos de la zona con DOT, más precisamente comprendidos dentro del perímetro del paisaje agavero patrimonializado por la UNESCO. No obstante, esa presencia del Estado y de inversión privada es escasamente

notoria en otros espacios que no sean aquéllos considerados simbólicos y de interés para los paseantes y turistas. Hoteles, restaurantes, comercios, recorridos turísticos dan cuenta de cómo algunos lugareños aprovechan la oportunidad que representa la obtención de beneficios como prestadores de servicios turísticos. Ellos afirman con obviedad que en efecto la región tequilera funciona como detonante económico.

El gobierno del estado de Jalisco, el Instituto Nacional de Antropología e Historia en Jalisco (INAH) y los mayores productores de tequila aprovecharon el impulso proveniente del referido organismo rector de la cultura, la educación y los valores, dándose a la tarea de conformar un expediente con el cual pudieran postular por el reconocimiento y declaratoria de protección de una porción territorial comprendida dentro de la zona con denominación de origen Tequila como patrimonio cultural de la humanidad. De esa forma se pondría en valor una industria que ha experimentado crecimiento continuo desde última década del siglo XX.

Como se estableció antes, "agregar valor" significa que el reconocimiento conferido por la UNESCO sería un detonante tanto para la real protección como para la promoción turística y el desarrollo económico regional. Esto porque tal distinción abriría las puestas a financiamiento externo y la posterior transformación de la zona en destino turístico.

Para esta distinción el expediente presentado a la UNESCO no consideró todo el territorio comprendido dentro de la DOT sino sólo una pequeña fracción; el argumento esgrimido por los promotores del proyecto de declaratoria tuvo como fundamento la antigüedad de la práctica del cultivo de mezcal en las inmediaciones de Tequila, situación que no comparten las demás zonas que conforman la DOT. [4]

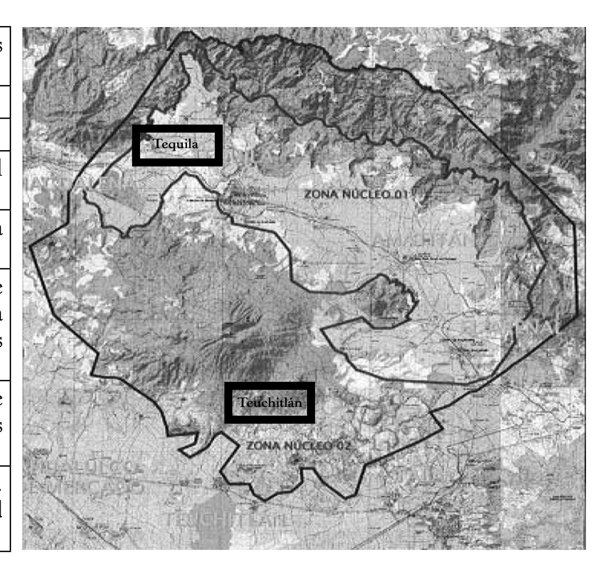
A la par de ese crecimiento de la industria tequilera se incrementó el interés por estudiar el fenómeno y por hurgar en los archivos por documentación fidedigna que contribuya a la recuperación de una historiografía todavía por confeccionar. La inexistencia o el desconocimiento de documentos así como de otro tipo de evidencias, arqueológicas por ejemplo, dio paso a la invención –y hasta cierto punto reinvención- de *una* historia particular de la agroindustria tequilera: Ciertos espacios que podrían considerarse desde una perspectiva marxista como centros de poder o símbolos de la explotación pasaron a formar parte de un pasado romantizado con alto valor histórico por tratarse

4 44% de ese territorio protegido es propiedad comunal; el restante 56% se reparte entre propiedad privada y estatal. El paisaje reconocido corresponde sólo a una pequeña porción comprendida dentro de la DOT; tan sólo abarca el 3% del territorio jalisciense, incluyendo la totalidad de los municipios de El Arenal, Amatitán, Tequila, Teuchitlán, y partes de los municipios de Magdalena y Hostotipaquillo.

de las haciendas y las "tapias" o ruinas de casonas donde supuestamente comenzó la tradición de destilar el entonces conocido como vino mezcal de Tequila. La presencia de una zona arqueológica ubicada dentro del perímetro propuesto para ser patrimonializado permitió a los impulsores del proyecto asociar sociedades y sus culturas, eventos acontecidos en diferentes períodos históricos dentro de un solo hilo conductor para establecer que los indígenas guachimontones de la tradición Teuchitlán y constructores de aquel complejo piramidal, no obstante a encontrarse geográficamente lejos de la localidad de Tequila formaron parte de la misma región productora de agave, materia prima para la elaboración del tequila, desde el período prehispánico. El caso de los guachimontones es uno entre varias historias locales, cultura material e interpretaciones libres que se conjuntaron para el armado del expediente y la difusión internacional del valor histórico cultural del paisaje agavero.

Cuadro 1. El paisaje agavero

40 haciendas de valor histórico de los siglos XVII al XIX
20 empresas tequileras
4 millones de visitantes potenciales por año
3 millones de dólares como capital semilla del BID, para La Ruta del Tequila
500 empresas turísticas a detonar en la zona del paisaje
Zona núcleo 1: 34 658.670 has. Comprende poblados, sembradíos y arquitectura industrial. Un total de 150 fábricas antiguas y modernas.
Zona núcleo 2: 360.182 has. Perímetro de protección exclusivo que salvaguarda las estructuras de Los Guachimontones.
Zona amortiguamiento: 51 261.334 has. Abarcan el volcán, la barranca y su finalidad es la de preservar flora y fauna de la zona.



Fuente: www.tequileros.org

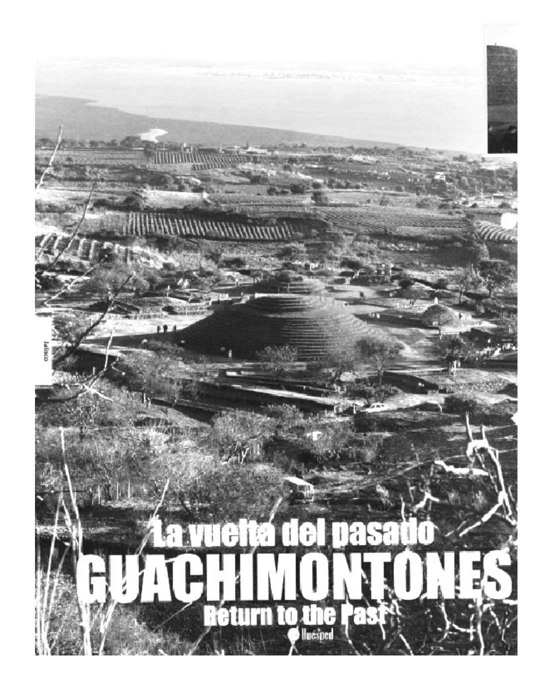
En 2006 la Cámara Nacional de la Industria Tequila (CNIT) y el gobierno mexicano consiguieron que el paisaje agavero y las antiguas instalaciones de Tequila, ubicados en zona de los Valles de Jalisco, fueran

declaradas por la UNESCO como patrimonio cultural de la humanidad.[5] El área incluida cubre 34 658 hectáreas comprendidas entre los valles, el volcán de Tequila y el cañón del río Santiago. El río y el volcán forman el área de amortiguamiento, la cual a su vez cubre 51 261 hectáreas. Lo que se incluye es un paisaje viviente, de trabajo, de campos cultivados con agave azul junto con el centro de los asentamientos urbanos, 60 destilerías activas o en receso y los restos materiales de antiguas tabernas, y también algunos cascos de haciendas y casonas relacionadas directamente con la producción de tequila o que fueron propiedad de algún productor importante de tequila. Como se mencionó antes, sorprende la inclusión de 360 hectáreas correspondientes al sitio arqueológico de Teuchitlán. 44% del territorio protegido es de propiedad comunal, el restante 56% se reparte entre propiedad estatal y privada. La legislación provista dentro del proyecto es de la competencia de los tres niveles de gobierno.

Esta distinción internacional también considera una estructura de mantenimiento del paisaje; para cada nivel de gobierno se previeron responsabilidades, así como para el INAH Jalisco como responsable de la conservación y protección de los sitios arqueológicos y de las antiguas instalaciones. La participación de las secretarías de educación y turismo también están involucradas como responsables de los inmuebles antiguos y del programa de la secretaría de turismo federal "pueblo mágico", mediante la cual se pone en valor centros históricos de destinos turísticos alternos a los conocidos como "sol y playa". La conservación de la zona patrimonializada incluye arquitectura, plan para regenerar instalaciones, desarrollo sostenible del paisaje, calidad del agua (tratamiento), actividades de turismo cultural y estimulación del aprecio del valor del paisaje.

5 En 2001 ya estaba inscrita en las listas de la UNESCO. En diciembre de 2004 se recibió formalmente el expediente de solicitud encabezada por investigadores del Centro INAH Jalisco y financiado por la Cámara de la industria tequilera y el gobierno del estado de Jalisco. En 2005 el Comité de Evaluación del Patrimonio del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) organismo "A" de la UNESCO realizó la evaluación del expediente.

Foto 1



Los Guachimontones con vista panorámica hacia la presa de La Vega y plantaciones de agave.

De acuerdo con la instancia evaluadora el cultivo de agave realizado por muchos pequeños agricultores y su destilación en grandes industrias, ha producido un paisaje distintivo dentro del cual se encuentra una colección de haciendas y destilerías que reflejan la fusión de las tradiciones indígena y española. La misma instancia sostiene que el paisaje exhibe ese intercambio de ideas y valores, tanto en la tecnología como en la arquitectura. En conjunto, la combinación de campos, destilerías, haciendas y pueblos constituyen un ejemplo tradicional de asentamiento humano y de la forma de aprovechar la tierra.

La UNESCO, vía ese organismo evaluador que fue guiado en campo y conoció sobre el proyecto de voz de los propios interesados, reconoció que el paisaje agavero está vinculado fuertemente a la identidad nacional mexicana y a la forma como ésta es percibida en el resto del mundo. En el dictamen

realizado por ese organismo se recomendó a los agentes involucrados en el paisaje agavero, estructurar un programa de desarrollo sustentable para las plantaciones a fin de garantizar su continuidad. Para el logro de esa empresa se sugirió buscar mecanismos para incluir a la comunidad y la promoción de su desarrollo con la conservación patrimonial del paisaje. Si no hay condiciones sociales y económicas mejores, como señal que los beneficios no son para unos cuantos, un paisaje no se conserva. Esta tarea de mejorar la calidad ambiental y social de la zona es propia del estado, advirtió el organismo (UNESCO, 2006).

Como parte de esas tareas el Estado mexicano a través de diferentes secretarías de los tres niveles de gobierno echó a andar en 2008 la Ruta del Tequila en el Paisaje Agavero con una inversión de 80 millones de pesos, 70 millones a través de la Secretaría de Cultura de Jalisco y 10 millones por la Secretaría de Turismo de la misma entidad. La Ruta considera diferentes atractivos turísticos comprendidos dentro de la zona patrimonializada. La inversión se hizo principalmente para la instalación de señalética y de cédulas explicativas del origen e importancia de las construcciones de valor patrimonial, delimitación de polígonos con valor arqueológico para su protección, construcción de miradores, rehabilitación de vialidades, homologación de imagen urbana de los municipios comprendidos.

Se afirma que los principales beneficiarios de la ruta turística serán sus habitantes y familias, quienes "a través de sus micro, pequeñas y medianas empresas, lograrán el bienestar generando sinergias con la principal actividad económico que es el cultivo de agave y la industria tequilera" (El Sur, 2009).

El libro que comprende la propuesta presentada para la inscripción del paisaje agavero en la lista de Patrimonio mundial de la UNESCO (Gómez, 2006) también está centrado en promover el paisaje después de su patrimonialización como un detonante del desarrollo turístico en la región.

Sin embargo, en ningún momento la población tequilense estuvo enterada de la elaboración de este proyecto sino hasta que en cadena nacional las televisoras dieron a conocer la noticia de la inclusión del paisaje en la lista de la UNESCO. En el mismo sentido, esa "comunidad" de la que se habla en el libro y que forma parte del paisaje no aparece en el documento de postulación. Con excepción de cuatro fotografías y un párrafo con los cuales se pretende explicar un impreciso proceso de maduración del agave, prácticamente las personas son invisibles en el documento, quedando la impresión que esa supuesta conjunción de factores humanos y naturales

no es tal (Gómez, 2006:35-36, 39, 47). Los artificios a los que se presta más atención son las antiguas haciendas, los vestigios de tabernas donde se destiló tequila por primera vez, los campos agaveros pero sin sus cultivadores. Pareciera como si el agave siguiera siendo esa planta semidesértica apta "para terrenos agrestes" que crece sin la necesidad de labores agrícolas, debido a las características atmosféricas y geográficas de las inmediaciones del volcán, por lo cual, "no requiere suelos ricos en nutrientes ni una gran humedad del suelo para desarrollarse adecuadamente" (Gómez, 2006:18-36).

Eso mismo sucede con la figura del jimador, vuelto un símbolo del arduo, singular y peligroso trabajo de cientos de jornaleros especializados en la cosecha del agave. La figura estilizada es promovida sobre todo por el gobierno en sus diferentes niveles al colocarla en glorietas y lugares públicos así como en imágenes de promoción turística estatal. Las industrias tequileras también utilizan la imagen del jimador como distintiva de la producción tequilera, un ejemplo es la telenovela "Destilando amor" donde una de las protagonistas es "la jimadora" que se involucra sentimentalmente con uno de los hacendados productores de tequila.

En ruptura con lo anterior, las historias de la gente real, sus anécdotas, sus experiencias y formas de ganarse la vida se han vuelto más invisibles. Muchos jornaleros agrícolas como Demetrio Loaeza de 76 años en 2006 cuando fue entrevistado, han trabajado por décadas en tareas relacionadas con la industria tequilera. En lo particular él laboró 50 años. En 2000, la modernización empresarial lo sorprendió con la jubilación, pero pocos meses después regresó a trabajar subcontratado en el campo[6], porque el dinero de la jubilación se le había terminado al atender la enfermedad de su esposa. Al ser recontratado recibía un salario básico, pero su trabajo no era elemental ya que debía capacitar a los nuevos jornaleros.

6 Desde 2000 ciertas industrias sólo ofrecen a obreros y cuadrillas para el trabajo agrícola contratos por cien días para evitar la generación de prestaciones.

Foto 2



Don "Deme", Jornalero amatitense. Uno de los valores del paisaje agavero.

Las formas de cultivar el agave han cambiado en las últimas dos décadas por las exigencias mismas de los mercados internacionales, pero quienes garantizan la continuidad de las plantaciones siguen siendo esos jornaleros organizados en cuadrillas integradas hasta por tres generaciones de familiares. Aún cuando en el proceso de expansión del agave hacia una diversidad de suelos los agrónomos han introducido nuevas tecnologías y maneras de cultivar el agave, la mano de obra experimentada no ha podido ser desplazada, pero sus seguridades laborales sí han desaparecido. A don "Deme" no se le paga su propia calificación laboral ni la tarea de enseñar a nuevos trabajadores. Su alta calificación es escamoteada y queda subsumida como tarea general dentro de una jornada que se paga con el salario más bajo. Es decir, la bonanza del tequila ha traído más trabajo pero no mejores condiciones de vida. Esta situación no es privativa del campo agavero ya que también se presenta en la industria tequilera con los obreros.

Lo mencionado hasta ahora da cuenta de la inversión del estado y de particulares en la promoción del tequila y en las políticas públicas y privadas ejecutadas con la intención de convertir los pueblos incluidos en

la zona patrimonializada como destinos turísticos. Si la producción de los paisajes desde una perspectiva histórica y social es invisibilizada, entonces las imágenes y símbolos que se difunden con relación al paisaje agavero, lo mismo que las visitas guiadas a las plantaciones, inducen ideas naturalistas ya que omiten destacar la cantidad de trabajo acumulado que ha hecho posible el mantenimiento y el cultivo del agave, y en su lugar describen procesos naturales de maduración de las plantas.

Se presenta un paisaje vernáculo, rústico y ancestral, cuando en realidad una buena parte de la zona distinguida por los organismos internacionales no cuenta con evidencias materiales o registros históricos donde se documente la antigüedad de las plantaciones más allá de 30 ó 40 años. Desde ese punto de vista, los ancestrales paisajes tequilenses son en realidad paisajes de la globalización, contemporáneos.

La imagen naturalista del paisaje para nada es vernácula, esto es, "paisaje auto-formado", de manera gradual y "desde abajo". Se trata de un paisaje político construido "desde arriba", con intereses concretos, por agentes que pueden nombrarse y ubicarse porque son los principales beneficiados de la distinción mundial, de la atracción turística, de la interesante asociación del paisaje con la identidad nacional que funciona como estrategia de promoción turística, y de la canalización de recursos públicos para beneficio privado.

En la valoración distintiva de paisajes intervienen tanto dependencias gubernamentales como agencias instaladas dentro de los complejos industriales tequileros, verdaderas industrias productoras de símbolos. Las fábricas destiladoras con mayores volúmenes de producción están albergando en su perímetro industrias simbólicas debido a que en el contexto actual, toda valorización simbólica o cultural deviene fácilmente en valor económico:

> más allá de su carga simbólica, de su capacidad intrínseca de ser reflejo de una cultura concreta, el patrimonio adquiere un *valor añadido,* el de su rentabilidad económica, propiciando nuevas y recientes intervenciones sobre el mismo, tanto desde la administración pública como desde entidades privadas, que promueven un discurso de recuperación y revitalización de los elementos culturales de determinadas zonas y su reutilización como nuevos espacios [para] la actividad turística (Aguilar, 2005: 54).

La concepción contemporánea del paisaje es muy diferente a las precedentes. No sólo se construyó un paisaje o se le revistió de ancestralidad, coherencia cultural y exotismo, también se conceptualizó desde otra perspectiva[7]: No para ensalzar héroes patrios o enarbolar símbolos con la intención de movilizarlos para la construcción de una identidad nacional; más bien para utilizar "lo nacional" como una mercancía exitosa en el contexto de la globalización. Es la "moderna razón patrimonial como atributo ideológico del poder para designar y resaltar un inédito campo cultural…" (Melgar, 2002:50). Es una acepción distanciada del patrimonio entendido como bien común.

Es una razón selectiva cuyas valorizaciones se realizan en función del progreso. Tanto el paisaje como el patrimonio y sus conceptualizaciones se han traducido en una valorización económica de la cultura, un supuesto factor de desarrollo. En la nueva concepción, el paisaje va a contar con un valor reforzado con medidas de protección similares a las desplegadas para custodiar monumentos muebles o inmuebles. El paisaje como patrimonio hace las veces de una mercancía, de un fetiche capaz de evocar sensaciones dado que ha sido reinventado para provocar experiencias emocionales. Se trata de un proceso complejo donde lo material se valora por su cualidad perceptual y sensorial, luego esto se vuelve objeto de una operación comercial a cambio de una abstracción: el dinero.

CONCLUSIÓN

La imagen proyectada por el paisaje agavero como patrimonio cultural de la humanidad cumple dos funciones: por una parte, la valorización de lo estético y lo natural; por otra, la capacidad para volver no visibles los procesos sociohistóricos de producción de esos paisajes. Se pone el énfasis en el valor de cambio mediante la naturalización de los procesos reales de producción del paisaje, y al mismo tiempo se ocultan las condiciones sociales, el valor de uso de ese paisaje.

Nunca como en los últimos quince años se ha requerido tanta mano de obra para el despliegue de las actividades laborales en el campo y en la industria tequilera. El paisaje agavero está conformado por una superficie mucho mayor, se realizan muchas más labores de cultivo a las plantaciones, como consecuencia la región tequilera se ha vuelto un nuevo polo de atracción

7 En un mundo interconectado en escala global, se promueven los valores singulares, locales, tradicionales y particulares como valor agregado.

de jornaleros migrantes. Empero, las historias de la gente de campo son cada vez menos visibles. Hay más trabajo pero no mejores condiciones de vida, tampoco participación social. Interesa la fuerza de trabajo pero no los trabajadores en sí. Aquí radica uno de los problemas de esta forma de patrimonializar ya que anula la relación entre el bien patrimonializado y sus creadores.

La desvinculación entre lo social y lo mercantil ha posibilitado que el paisaje patrimonializado genere valor económico mediante los procesos productivos (hacer producir la tierra, extracción de plusvalía de la fuerza de trabajo) pero también mediante otros procesos que convierten la región en una zona de consumo y turismo para unos cuantos beneficiarios, a saber, algunos industriales tequileros y algunos comerciantes locales y foráneos que aprovechan la inversión pública realizada para embellecer y proteger un patrimonio, en detrimento de otro tipo de obras públicas en diferentes puntos de las manchas urbanas ubicadas dentro de la zona patrimonializada, o de la creación de programas para volver más productivo y rentable la zona, y no necesariamente a través del cultivo de agave.

El esfuerzo entonces estriba en vincular el valor de uso con el valor de cambio. La desvinculación provocada por esta forma de patrimonialización se convierte en una forma de excluir a la gente que vive y trabaja, que depende de esos paisajes; además de volver al expectador en un consumidor incapacitado para ver los procesos sociales de producción de esos bienes patrimonializados.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Criado, Encarnación y Amaya Corchuelo. (2005). "El patrimonio cultural como activo del desarrollo rural". En Sanz Canada, José (editot). El futuro del mundo rural: sostenibilidad, innovación y puesta en valor de los recursos locales. Síntesis y unía. Madrid.

Boehm Schoendube, Brigitte. (2008). "Áreas de reserva y protección ambiental en México, los casos de Xochimilco yWirikuta, San Luis Potosí". En Thiébaut, Virginia; Magdalena García Sánchez y maría Antonieta Jiménez Izarraraz (editoras). *Patrimonio y paisajes culturales.* El Colegio de Michoacán, Zamora. Pp. 39-71.

Gómez Arriola, Ignacio (Coord). (2006). *El paisaje agavero y las antiguas instalaciones industriales de Tequila***.** Propuesta para su inscripción en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO. Cámara Nacional de la Industria Tequilera/CONACULTA/INAH/Secretaría de Cultura Jalisco. Guadalajara, Jalisco.

Melgar Bao, Ricardo. (2002). "Globalización y Cultura en América Latina. Crisis de la razón y de la axiología patrimonial". En Pérez Taylor, Rafael. (Compilador). *Antropología y Complejidad*. Gedisa. Barcelona

Moran, Warren. (1993). "The wine appellations as territory in France and California". En *Annals of the association of American Geographers***.** Vol. 83. No. 84. December, 1993. Pp. 694-717.

Rodríguez Gómez, Guadalupe. 2002. *La denominación de origen y el mercado de la distinción.* CIESAS/SAGARPA, México.

Trujillo Bretón, Jorge Alberto. (2000). *Gentes de trueno*. CIESAS Occidentente. Tesis de Maestría en Antropología Social. Inédita.

ENTREVISTAS

Badajoz, Diego de/JJHL. Agosto de 2006. Empleado del registro público de Tequila.

Ansúrez, Federico/JJHL. Mayo de 2006. Delegado y síndico de Tequila, período 2004-2006. Tequila, Jalisco.

PÁGINAS WEB

García, Vanessa. (2006). "Solicitan investigadores plan de manejo para la zona". En *Gaceta Universitaria.* Universidad de Guadalajara. 13 de julio de 2006. En http://www.udg.mx/secdina2/noticia_completa.html?not=3178 Consultada el 31 de marzo de 2008.

UNESCO. "patrimonio mundial". www.whc.unesco.org Consultada en julio 2006.

Vigna, Anne. 2006. "Les charlatans du tourisme vert. Menaces sur les réserves naturelles en Amérique Latine". En *Le monde diplomatique.* Juillet. En http://www.monde-diplomatique.fr/2006/07/VIGNA/1608. Francia, consultada en 28 de noviembre de 2007.

WIPO. World Intellectual Property Organization. www.wipo.int. Consultada en Julio 2006.

HEMEROGRAFÍA

Maldonado, Salvador Y. 2006. "Aumenta cabildeo en favor del paisaje agavero". En LEÓN Guzmán, Eduardo (Dir). *El Arandense.* Bisemanario. Arandas, Jalisco. 20 de mayo. P. 7.

PAISAJES GLOBALIZADOS SOBERANAS, TOMEROS Y BARRICAS COMO ESPECTADORES DE UNA FIESTA CULTURAL

Franco Marchionni

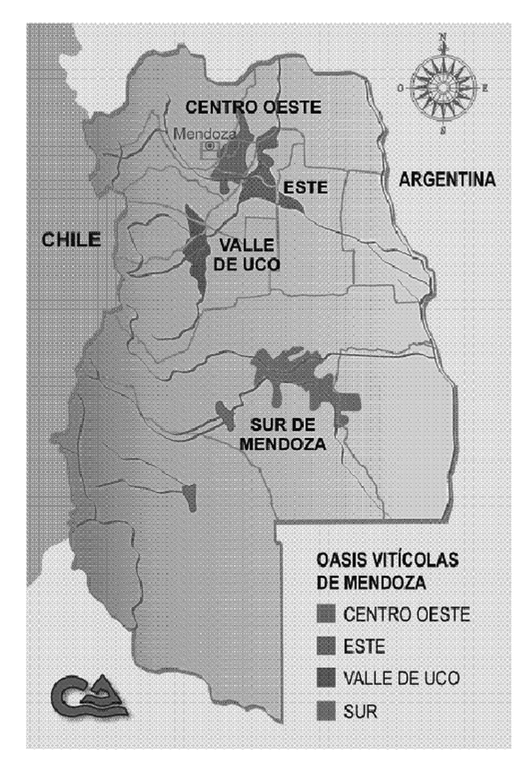
En este trabajo nos proponemos indagar sobre la relación dada entre los paisajes culturales y la construcción de los imaginarios sociales a partir de la observación de algunas imágenes de la Fiesta Nacional de la Vendimia y del análisis de los espacios y sus representaciones escenográficas desde una perspectiva crítica[1].

En relación al título del trabajo debemos advertir que los términos utilizados pretenden señalar en primer lugar los protagonistas presentes en el desarrollo de la fiesta. Las soberanas hacen referencia a las reinas vendimiales, principales protagonistas del festejo y portadoras de la belleza femenina de la Provincia de Mendoza. Los tomeros representados en la figura masculina, cumplen el importantes rol de administradores del riego en Mendoza y las barricas, funcionan en el discurso, como una referencia posible al espacio arquitectónico y/o escenográfico de la bodega. Estos términos forman parte de una recopilación más amplia -conformada por el repertorio vendimial- para narrar la Ciudad de Mendoza. Para tal fin se han desarrollado las observaciones en torno al "Acto de Bendición de los Frutos" en el Parque

1 Algunos teóricos de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Marcuse, Adorno) desarrollaron a mitades de siglo la Teoría Crítica, orientada a las formas comprensivas de conocimiento "desinteresado", y minimizadora de los estudios positivistas de la comunicación social. Esta generación intelectual creó formas metodológicas de tipo comprensivo basadas en la autorreflexión, la consideración de la totalidad social e histórica (luchando contra la sectorialización del saber), la especulación y el análisis comprensivo. Principalmente trabajaron con procedimientos de análisis orientados a la verificación de teorías a través del estudio de datos de naturaleza cualitativa. Según Horkheimer y Adorno, toda ciencia social que se reduce a mera técnica de análisis de recogida de datos "objetivos" niega la posibilidad de verdad, por cuanto programáticamente ignora las mediaciones sociales.

General San Martín[2], al Carrusel y Vía Blanca de las Reinas en las calles de la ciudad de Mendoza y finalmente al Acto Central de la Fiesta Nacional de la Vendimia en el espacio del Teatro Griego Frank Romero Day.

El segundo término del título, "como espectadores de una fiesta cultural" sugiere reflexionar sobre la fiesta de la vendimia como un fenómeno que agrupa variadas manifestaciones de nuestra cultura regional, fiestas patronales, celebraciones paganas, atractivos turísticos, y articula los emergentes visuales a escala simbólica que aparecieron a lo largo de la historia vendimial. Con estas imágenes mentales que integran el Paisaje Cultural abordado, se pretende realizar un análisis para identificar de qué manera estas imágenes populares que el público reconoce e identifica como propias podrían integrar el patrimonio cultural intangible de la Provincia de Mendoza.



2 Si bien el Acto de Bendición de los Frutos se realizó por primera vez en 1938 en la Iglesia de Nuestra Señora de la Carrodilla en el Departamento de Lujan de Cuyo, en la Provincia de Mendoza la relevancia y cantidad de gente que congregó en años sucesivos provocó su traslado definitivo al Prado Gaucho del Parque General San Martín al oeste de la ciudad de Mendoza.

Para este abordaje se utilizaron como instrumentos reflexivos, conceptos desarrollados por Kramsch, 1999 y Philo, 1999, quienes sostienen la desmaterialización de los estudios del paisaje rompiendo con la tradición de las grandes teorías radicales (marxistas) de los estudios de clases sociales, haciendo foco de este modo en *las representaciones de grupos de individuos*. Hemos considerado asimismo los aportes de Albet y Nogué, 1999, Jackson, 1999 y Cosgrove, 1994/1999 quienes lanzaron sendas llamadas a favor de una "nueva" geografía cultural que considerara a la cultura no sólo como una construcción social que se expresa territorialmente, sino que afirman que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente. Esta "nueva geografía cultural"[3], con un cariz político, crítico y comprometido, pretendería evidenciar que las ideas de paisaje y de lugar, los artefactos materiales, el paisaje y el medio ambiente simbólicamente construidos deben ser consideradas más que simples artefactos materiales o contenedores sobre los que se desarrolla la acción social.

Por otra parte, los imaginarios sociales abordados desde Baczko, 1984; Silva, 1992; y Marchionni, 2002-2004, con su consecuente dialéctica con elementos del universo vendimial, complementaron la mirada que se pretendió dar desde este trabajo.

La pertinencia de este enfoque radica en considerar al Paisaje Cultural como un elemento articulador entre la cultura regional, la naturaleza y el espacio tanto físico como simbólico, de la Fiesta Nacional de la Vendimia. Es decir, consideramos al Paisaje Vendimial como un *Objeto Cultural* digno de ser indagado en sus múltiples ángulos. Pensamos que las ideas-conceptos de paisaje y lugar deben ser consideradas como artefactos materiales sobre los cuales es posible desarrollar y promover la acción social[4]. Por tal motivo los procesos de patrimonialización orientados a la preservación de Paisajes Culturales deben ser útiles a una construcción identitaria plural en su convocatoria y de múltiples acepciones.

El objeto sobre el cual concentramos la lectura es la forma en que los discursos del poder pueden ser leídos o releídos en su representación

---

3 Joan Nogué y Abel Albet. (2004) "Cartografía de los cambios sociales y culturales", en Juan Romero (coord.), *Geografía Humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*. Ariel, Barcelona.

4 La acción individual proviene, en definitiva, de las ideas y de las creencias que llevamos depositadas en nuestra mente. Cuando dicha acción influye, de alguna manera, en nuestro ambiente social, podemos decir que se trata de una acción social. Tales ideas y creencias pueden no tener una correspondencia cierta con la realidad, de ahí que la acción tendrá un fundamento subjetivo, en muchos casos. No sólo debemos describir cuáles ideas producen tales acciones, sino que también debemos describir los efectos que habrán de ser producidos por esas acciones. Según Max Weber, "la Sociologíaes una ciencia que procura la comprensión e interpretación de la acción social para, desde ella, conseguir una explicación causal tanto del curso de la propia acción social como de sus efectos".

escenográfica dentro de los festejos vendimiales en el paisaje urbano de la ciudad de Mendoza. Estas representaciones son susceptibles de ser observadas a partir del diseño en función de su contexto cultural (paisajes culturales), la memoria colectiva y la identidad, rescatando los aspectos simbólicos por sobre los materiales.

La elección del objeto devino de la disponibilidad y del estímulo dado en forma simultánea por tres factores:

- La preexistencia de una trayectoria sobre estudios que relacionan el poder político y la construcción de imaginarios y representaciones sociales, permitiendo el acceso a una referencia contextual muy amplia y próxima a aquella que es estudiada aquí.
- La inexistencia de bibliografía que tratase específicamente el tema paisajístico y la relación entre el poder, la estructura y la configuración urbana de la Fiesta Nacional de la Vendimia en Mendoza, Argentina.
- La disponibilidad no sólo de documentos que anteceden y preparan aquello que es revelado por la observación contemporánea de los testimonios del pasado (tarea del análisis arquitectónico en nuestro caso), como también un interesante fondo fotográfico documental que justifican y dan cuenta del modo en que diferentes grupos pensaron o reaccionaron frente a las opciones tomadas a lo largo del tiempo y como éstas se plasmaron en las representaciones del paisaje cultural regional.

Mediante una exploración de carácter cualitativo se intentó comprender y explicar argumentativamente el objeto de estudio, considerando sus implicaciones históricas, tecnológicas y socioculturales. Nos interesó considerar cómo entendían los actores de la fiesta su participación en la organización de ésta, para así poder dar cuenta de la cultura y los tipos de sujetos que ahí se construían. Las preguntas que guiaron este trabajo fueron: ¿Qué cultura se "muestra" y qué sujetos se erigen en la Fiesta Nacional de la Vendimia? ¿Qué discursos vinculados a la construcción del paisaje exponían los protagonistas señalados? ¿Qué posiciones ocupan estos actores sociales en el campo observado?

La tesis sostenida en esta exploración supone que en la Fiesta Nacional de la Vendimia los protagonistas señalados -las soberanas, los tomeros y las

barricas- contribuyeron a la construcción de un paisaje cultural consensuado en el cual se producían, reproducían y transformaban los significados y sentidos de la fiesta de todos[5] y al mismo tiempo estos actores se constituían como sujetos participativos[6].



Esta exposición se desarrolló y contrastó mediante el análisis documental y el análisis fotográfico de algunos escenarios e imágenes del repertorio vendimial, intentando establecer los siguientes objetivos:

- Superar la visión clásica de la Geografía como un listado de nombres y aprender a "pensar el territorio".
- Considerar los paisajes como conjuntos de elementos objetivos contemplados por distintas subjetividades y susceptibles de ser convertidas en huellas naturales y culturales objetivamente presentes en cada territorio.

5 Con esta expresión se hace referencia explícita al pueblo de Mendoza –sin distinción de clases- quienes participan de los diferentes fragmentos que conforman la Fiesta Nacional de la Vendimia, a saber: Bendición de los Frutos, Carrusel, Vía Blanca de las Reinas y Acto Central en el Teatro Griego Frank Romero Day. La génesis y utilización de este término está atribuida al Director de Escena Pedro Marabini quien ligó estos conceptos a partir de la década del ´90 del siglo XX.

6 Los sujetos participativos se constituían como tales y construían una cultura participativa con la enunciación y apropiación de determinados discursos que mantenían o transformaban las relaciones de poder y dominación.

- Defender los patrimonios intangibles más frágiles y los paisajes culturales asociados a ellos, preservando sus acervos e identidades históricas.

PAISAJES VENDIMIALES

Una mirada desde los paisajes culturales, el patrimonio y la identidad frente al fenómeno de la globalización.

El 20 de junio de 2006 la Provincia de Mendoza, Argentina fue aceptada por unanimidad como octava capital de la red Great Wine Capital –GWC-. El reconocimiento se vincula con la estrategia local de generar una imagen de los vinos de Mendoza. La red nació en 1998 integrada por 5 capitales: Melbourne (Australia), Bordeaux (Francia), San Francisco junto al Valle de Napa (Estados Unidos de América), Porto (Portugal) y Florencia (Italia). Recientemente se incorporaron las ciudades de Rioja en conjunto con Bilbao por España y Ciudad del Cabo por Sudáfrica.

La GWC tiene como fin establecer relaciones entre sus miembros no sólo en temas vitivinícolas, sino también en lo referente a cultura, turismo, educación, investigación y mercadotecnia. Los tres objetivos principales son desarrollar el turismo vitivinícola de las capitales miembro, impulsar los negocios e inversiones del sector y fomentar los proyectos en temas referidos a educación e investigación. Pertenecer a esta red de trabajo implica, entre otros beneficios, una importante difusión de las regiones y la industria vitivinícola de Mendoza.[7]

En este nuevo contexto convenimos en considerar que los paisajes abordados en este trabajo son huellas de complejas relaciones civilizatorias[8] entre naturaleza y cultura. Los paisajes vinculados al mundo del vino, en nuestro caso los "paisajes vendimiales", románticamente admirados y cada día más valorados por una sociedad eminentemente urbana, mediática y globalizada constituyen las expresiones más genuinas de lo que en las sociedades contemporáneas se entiende por naturaleza. Es frecuente encontrar en guías turísticas y culturales de Mendoza, la promoción de sus atractivos "naturales" los cuales incluyen caminos, recorridos y paisajes del vino sin la debida distinción entre el paisaje natural verdadero, real y

7 Disponible en el sitio web: www.greatwinecapitals.com

8 Entendemos este concepto como la elevación del nivel cultural de sociedades poco adelantadas y/o la mejoría de la formación y comportamiento de personas o grupos sociales.

el cultural espacialmente representado por un enorme cúmulo de íconos y representaciones de carácter simbólico.

El paisaje natural de Mendoza se torna invisible en la construcción de la percepción del paisaje cultural y cuando mucho aparecen vagas referencias al desierto como "paisaje dado" para la construcción del paisaje cultural que se pretende apreciar. Esta situación, la percepción de la relación entre hombre y naturaleza, siempre ha sido cultural y hoy en el contexto de la globalización, ha comenzado a ser producto o mercancía cultural, con lo que el patrimonio natural y cultural tiende a ser el mismo y a confundirse en los paisajes cuyas percepciones no son ya sólo identitarias y comunes, sino también y sobretodo, percepciones creativas y connotadoras.

Podemos afirmar que la dimensión cultural ha adquirido un nuevo sentido en los actuales procesos de globalización, que se traducen en concentración económica y nuevas formas de dominio político. Frente a este reciente escenario es pertinente exigir al análisis cultural desde diversas disciplinas, trascender el enfoque meramente simbólico de la cultura para reflexionar sobre sus alcances y vinculaciones políticas y pensar las implicaciones que las dimensiones culturales juegan en los procesos de producción, circulación y consumo cultural contemporáneos.

A través de este tipo de enfoques se puede observar que a la expansión del carácter homogeneizador de la globalización, que en nuestro caso de estudio posee como antecedente la inclusión de Mendoza en la red GWC, se le sobreimprime un redescubrimiento de la diversidad y la heterogeneidad cultural quizás como estrategia para su supervivencia en un contexto altamente competitivo. Por ello resulta importante pensar en Paisajes Vendimiales como una línea estratégica posible para contener el embate homogeneizador de procesos tan complejos como la globalización.

En la agenda política contemporánea la dimensión cultural asume un valor definido. La UNESCO en sus declaraciones y trabajos (UNESCO 1972, 1989, 1995, 2001, 2003) ha priorizado la creación de políticas relativas a la cultura, en tanto promoción y defensa de la diversidad cultural, valorándola como un espacio de posible solución para los problemas que se plantean en el orden económico y político dentro del contexto de la globalización, así como un espacio de pluralismo y afianzamiento democrático.

Por un lado, este reencuentro y puesta en valor de las diferencias culturales y de las tradiciones locales se concreta en acciones de defensa y promoción de los bienes y prácticas culturales de grupos "etnográficos" o

minoritarios en distintos lugares del mundo. Por otro lado, este proceso aparece acompañado por el surgimiento de demandas y reivindicaciones de distintos movimientos sociales que disputan el reconocimiento de patrimonios locales a partir de su participación en la esfera pública (Bayardo, 2000; Arantes, 1999). Un claro ejemplo de esta situación en nuestro contexto de acción, está constituido por la oficialización de la Fiesta de la Vendimia a partir de 1936[9] y su creciente participación en la agenda política, social y cultural de la región de cuyo. En este sentido,

> ... hace muy poco tiempo que la defensa y el uso del patrimonio se convirtió en intereses de los movimientos sociales (...) En años recientes, la expansión demográfica, la urbanización descontrolada y la depredación ecológica suscitan movimientos sociales preocupados por rescatar barrios y edificios, o por mantener habitable el espacio urbano (García Canclini, 1994:56).

Como consecuencia, las inquietudes de grupos sociales[10] por obtener reconocimiento han ocupado un amplio espacio en las políticas patrimoniales que desde hace no muchos años alberga una corriente innovadora que se diferencia de las tradicionales concepciones y prácticas de patrimonialización ya que:

> ... lo que antes se entendía como patrimonio arqueológico, histórico y artístico, refiriendo usualmente a los testimonios de los grupos dominantes y de la alta cultura (templos, palacios, centros ceremoniales, objetos pertenecientes a los grupos altos de la escala social) actualmente se ha extendido, comprendiendo los asentamientos campesinos, la habitación popular, las tecnologías tradicionales, o la expresión de las mentalidades populares (Florescano en Rotman, 2001:154).

9 En el mes de marzo de 1936, se oficializó la Fiesta de la Vendimia en Mendoza. Fue por un decreto firmado por el entonces Ministro de Obras y Servicios Públicos, Don Frank Romero Day en el gobierno de Don Guillermo Cano que se instituye el 3 de marzo de 1936 "La Fiesta de la Vendimia". El Estado Provincial, a través de su Dirección de Turismo, tomó la iniciativa de ordenar los diferentes festejos vendimiales y trazó una estructura oficial de los mismos. Ordenó la elección de la Primera Reina de la Vendimia y la participación de la totalidad de los departamentos de Mendoza. A partir de la intervención del Estado Provincial, se distinguieron los festejos departamentales de los provinciales. Los Municipios Departamentales y el Gobierno Provincial, en cada caso, eran los responsables en la elección de los lugares adecuados para los festejos, subvencionándolos primero con las arcas del estado y otras oportunidades con colaboradores privados.

10 Véase Castells, Manuel. Movimientos Sociales Urbanos. 15º edición, S XXI, México, 2000. Para una mayor comprensión del rol que cumple la participación de la población en el desarrollo sustentable de la sociedad leer especialmente el capítulo V. De la toma de la ciudad a la toma del poder: Lucha urbana y lucha revolucionaria en el movimiento de los "pobladores" de Chile.

Siguiendo los lineamientos que emanan de la Carta de la UNESCO de 1995 podemos afirmar que existen diversidad de objetos, construcciones y lugares, narrativas y representaciones que suscitan un profundo interés por parte de las agencias oficiales, las industrias culturales y el turismo. Estas estrategias que se despliegan como paliativos a las crisis socioeconómicas estructurales en el marco de las políticas del "desarrollo" son utilizadas de manera recurrente por organismos oficiales, estatales y privados. Si bien en todas las épocas y periodos históricos el poder público ha legitimado y promocionado determinadas actividades culturales (González Varas, 1999), el patrimonio permanece adormecido hasta tanto es "convocado", es decir, cuando se selecciona, se interpreta y se representa un repertorio de referentes simbólicos para promover la adhesión a versiones ideológicas de una determinada identidad.

Los poderes políticos estatales, son el principal activador patrimonial y promotor de versiones de identidad partiendo:

> ... de unas ideas y de unos valores, en principio coherentes entre sí y más o menos abiertamente relacionados con los intereses de quienes los promueven, que se expresan en forma de discurso y se condensan en símbolos (Prats, 1996:295).

Pero también, como señalamos más arriba, la activación patrimonial puede surgir de otras instancias no formalmente políticas, ya sea de la sociedad civil (movimientos sociales, mediadores culturales, grupos o movimientos artísticos), de la esfera económica (inversiones inmobiliarias, turísticas, mediáticas), o del ámbito científico (aunque éste funciona más bien como productor de un discurso autorizado que brinda legitimidad a las activaciones impulsadas por las otras instancias). Estos agentes sociales diversos, redefinen identidades y tradicionalizan prácticas culturales actuales poniendo en juego realidades sociales, valores e intereses tanto complementarios como contrapuestos.

UN ESPACIO PARA LA CULTURA. SONDEOS DE UNA MIRADA RECIENTE

Uno de los principales intereses de la geografía como disciplina ha sido la cultura, en particular a través de la observación y estudio de los denominados "paisajes culturales", expresión de las formas de organización territorial

propias de las distintas culturas. En 1925 Carl Ortwin Sauer[11] escribió el artículo, "La Morfología del Paisaje", que desarrolla una metodología para explicar cómo los paisajes culturales son creados a partir de formas superpuestas al paisaje natural.

Sauer fue muy crítico con el determinismo ambiental, la teoría predominante en la geografía estadounidense cuando empezó su carrera. Propuso en su lugar un paradigma diferentemente llamado "morfología del paisaje" o más adelante geografía cultural[12].

Sin embargo a partir de la década de 1980 se instala un nuevo interés y una nueva forma de pensar las relaciones entre geografía y cultura.

En el Reino Unido, Peter Jackson y Denis Cosgrove lanzaron sendas llamadas a favor de una "nueva" geografía cultural, capaz de recoger este concepto politizado de cultura, de dirigir la atención hacia aspectos de la vida social que no habían sido tratados hasta entonces por la geografía (género, sexualidad, identidad) y de reconceptualizar las ideas de paisaje y de lugar, en el sentido de ser consideradas más que simples artefactos materiales o contenedores sobre los que se desarrolla la acción social. Esta "nueva geografía cultural", con un cariz político, crítico y comprometido, pretendería evidenciar que la cultura no es sólo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente. (Nogué y Albet, 2004:163).

El final de esta cita plantea entre otras cosas igualmente importantes "que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente". Este aspecto es el que hemos querido retomar y articular con la fiesta de la vendimia, la cual consideramos como un espacio convocante de rasgos ajustados a nuestra identidad. Además nos hemos interesado por la revitalización que propone la geografía cultural la cual se inscribe en gran medida en el contexto del posmodernismo y en el énfasis que en estas posturas se otorga a lo particular, a lo múltiple y diferente, por oposición a las grandes narrativas que

11 Carl Ortwin Sauer (24 de diciembre, 1889 – 18 de julio, 1975) fue un geógrafo estadounidense. Nació en Warrenton, Missouri, en una familia de Alemanes Metodistas. Una larga estancia en Alemania le permitió un amplio conocimiento de la lengua y el pensamiento alemanes. Se graduó en la Universidad de Chicago, donde siguió clases del geomofólogo Rollin Salisbury, doctorándose en 1915. Desde 1923 fue profesor de geografía en la Universidad de California, Berkeley, hasta 1957, convirtiéndose a partir de entonces en profesor emérito hasta su muerte a la edad de 85 años. Fue un impulsor fundamental en el desarrollo de la escuela de geografía cultural de Berkeley.

12 Este acercamiento implicó la reunión inductiva de hechos acerca del impacto humano en el medio, la construcción del paisaje cultural y los cambios en las formas de vida de las culturas. Recibió una fuerte influencia del antropólogo Alfred Kroeber y su teoría "superorgánica" de la cultura, de Friedrich Ratzel, en particular del segundo volumen de su Anthropogeographie y de Eduard Hahn, el cual dirigió su atención a los temas de difusión de plantas cultivadas y animales domesticados. Sauer rechazó el positivismo, prefiriendo comprensiones más particularistas e historicistas de mundo y con gran apoyo en la técnica del trabajo de campo. Políticamente Sauer demostró su preocupación por la destrucción de la diversidad cultural y por la salud ambiental de mundo.

tradicionalmente ponen el acento en cuestiones estructurales y consideradas universales como por ejemplo la lógica de la organización económica, o del Estado y la Nación.

Retomando la idea que sugiere la relación espacio-cultura en el contexto de la fiesta de la vendimia como un fenómeno cultural particular, consideramos conveniente presentar el concepto de lugar, no sólo por la centralidad que tiene en esta perspectiva, sino también porque puede servir para aclarar la relación entre espacio-lugar y cultura abordada en este trabajo. Este concepto –refiriéndonos a lugar- implica la arquitectura como disciplina, tanto con la práctica del diseño arquitectónico, como con la creación y puesta en valor de lugares. Está implicado además con la *conceptualización* en el diseño y también con eso que entendemos como gestión de la espacialidad habitable.

En su acepción tradicional el lugar remite a un punto concreto de la superficie terrestre, identificable por un nombre y una posición determinados. Esta noción se ha visto enriquecida, en las últimas décadas, por múltiples aportes que han ido sumando sentidos, para otorgar al concepto de lugar una gran riqueza y especificidad[13]. En este trabajo hemos pretendido desarrollar algunas de las valoraciones estéticas del espacio y las complejas relaciones, objetivas y subjetivas, que se establecen entre este y las artes. A partir de este planteamiento se destaca el concepto de espacio como "existencial" es decir una concepción o enfoque que excede ampliamente las categorías de percepción arquitectónica y geometría tridimensional utilizadas comúnmente para referirse a los estudios del espacio en relación al hombre[14].

Volvemos a señalar entonces que la pertinencia de este trabajo radica en rescatar aquello que había quedado subsumido o no considerado en estas grandes narrativas y procura echar luz sobre ello en la conciencia no sólo de su importancia social, sino también de que son indispensables para comprender acabadamente los mecanismos a través de los cuales dichas cuestiones estructurales se realizan y especifican.

13 En esta dirección es importante considerar los trabajos de Muntañola T. Joseph (1974) La arquitectura como lugar. Barcelona, Gustavo Gilli, 1974 y Alan Colquhoun (1989) Modernidad y Tradición Clásica. Madrid, Serie Arte&Arquitectura Júcar Universidad.

14 Cf.: Norberg-Shulz, C. Nuevos caminos de la arquitectura. Existencia, espacio y arquitectura. Editorial Blume, Barcelona, 1975. Este rico estudio plantea las diferentes maneras de abordar la teoría arquitectónica y su relación con el espacio arquitectónico. En este trabajo se destaca especialmente el espacio como dimensión de existencia humana.

ANÁLISIS, VALORACIÓN Y CRÍTICA. CONTEMPLANDO A LAS SOBERANAS, LOS TOMEROS Y LAS BARRICAS

Por una parte, y tal como ya hemos comentado en la sección sobre Paisajes Vendimiales, la existencia de lugares que poseen especificidades propias, como es el caso de la Provincia de Mendoza en la Región del Nuevo Cuyo, pueden funcionar como mecanismos de resistencia frente al embate globalizador. Estas especificidades forman parte de procesos complejos y permiten obtener a nivel simbólico, beneficios diferenciales respecto de los que se obtendrían en otro lugar. Las imágenes abordadas en este apartado que incluyen reinas, tomeros y bodegas como paradigma del espacio arquitectónico vinculado a la vendimia, son prueba de esta especificidad que caracteriza y "localiza" a Mendoza. Massey, 1984 utilizó el término "localidad" para referirse a esta dimensión del lugar, advirtiendo acerca de que su estudio es ineludible para comprender la lógica general del espacio capitalista[15].

Por otra parte consideramos que Mendoza, en el ámbito regional, ha sido privilegiada y reconocida en los últimos veinte años como lugar relevante en la cultura del vino. Uno de los corolarios visibles de este proceso resulta el hecho de haber sido aceptada por unanimidad como octava capital de la red GWC. Este reconocimiento se vincula con la estrategia local de generar una imagen de los vinos de Mendoza.

Una lectura posible de este fenómeno es que con el rescate de las prácticas a nivel comunitario y las doctrinas vinculadas a estas, como es el caso de la fiesta analizada, se organiza una estrategia vinculada con las posturas posmodernas que privilegian lo particular y los fragmentos por encima de lo general y la totalidad. Asimismo, estas posturas que promueven la consideración de las identidades, han permitido rescatar y articular en el concepto de lugar toda la tradición de estudios humanistas en geografía que habían ya trabajado en torno a las "identidades del lugar" y los sentidos de pertenencia o "sentido de lugar", es decir las dimensiones más subjetivas vinculadas al mismo.

---

15 Para una mayor comprensión de esta relación entre lugares que poseen especificidades propias y los procesos productivos que en ellas se realizan y permiten obtener beneficios diferenciales respecto de los que se obtendrían en otro lugar, consultar: Marchionni, Franco. Mendoza de plomo y vidrio. Idea, imagen y símbolo de una ciudad periférica [Inédito]. El trabajo propone reflexionar sobre la construcción de imaginarios sociales a partir del análisis de una obra de arte en el contexto urbano de la ciudad de Mendoza. Se postula que la dimensión imaginaria debe estar presente en los procesos de apropiación y puesta en valor de todo bien cultural, tangible e intangible, y se entiende que esta tarea es responsabilidad de la sociedad civil en su conjunto.

Así, el lugar se convierte en un concepto central, en la medida en que permite abordar un ámbito concreto del espacio geográfico, considerando en forma conjunta y articulada sus dimensiones materiales, simbólicas y subjetivas.

El interés por estos temas -que suponen dimensiones tan dispares como las materiales o las simbólicas- está determinado por las tendencias de la globalización que no es sólo económica sino social y cultural. La noción de "compresión o achicamiento del mundo" que acompaña la idea de globalización remite al hecho de estar *on-line*. Si bien todavía es una pequeña porción de la humanidad la que tiene acceso ó conocimiento acerca de lo que sucede en todo el mundo en tiempo real, podemos afirmar que se da entre los sujetos de este reducido grupo, un fluido contacto y conocimiento cultural, el cual implica la participación en pautas de producción y consumo.

La sumatoria de estos fenómenos -verificados en las sociedades postmodernas- tiende hacia la homogeneización cultural y a la pérdida de las diferencias y especificidades culturales, que han sido ampliamente señaladas y denunciadas en otros trabajos.

Frente a este diagnóstico, diversos estudios han advertido que la homogeneización cultural está produciendo al mismo tiempo nuevas formas de diferenciación, destacando las formas en que las pautas homogéneas son reprocesadas por los distintos grupos (sociales, étnicos, culturales) en los distintos lugares. Esto reafirma la importancia del abordaje y estudio de los lugares, pues es en éstos donde se pueden captar las expresiones que adoptan las diferencias aludidas. Más aún, diversos autores han enfatizado que las especificidades de algunos lugares poseen una enorme potencialidad para contrarrestar las tendencias globalizadoras, ya sea oponiéndose a ellas o dándoles nuevos sentidos. Además afirman que es posible -a partir de posiciones periféricas-construir una "conciencia global" alternativa a la dominante (Santos, 1996 a, b).

Los tomeros o acequieros eran los encargados de dirigir el riego de su acequia, teniendo autoridad para ello sobre los regantes. Tenían competencias para denunciar y multar las infracciones exclusivamente relacionadas con el riego de su acequia además de cobrar una cantidad de dinero anual a cada regante como derecho de acequiaje, al margen de las cuotas, deliberaciones e intereses de la comunidad de regantes respectiva.

Estos acequieros fueron creando un auténtico conjunto de normas, reglas y obligaciones consuetudinarias legitimadas por la prosecución de

un regadío justo, equitativo y adecuado entre los regantes, algo dificultoso considerando que existían diversos distritos que regaban de una misma acequia.

La geografía cultural, poniendo particular atención sobre su vinculación con las identidades de lugar y sobre las articulaciones entre procesos globales y lugar, ha indagado los procesos de formación de nuevas comunidades. En este contexto, tolerante con los particularismos y la multiplicidad, se presentan los íconos de la vendimia aludidos como un vínculo posible entre la fiesta, la cultura y el paisaje.

La coexistencia de estas articulaciones en un espacio-lugar que los incluye a todos provoca al mismo tiempo transformaciones importantes en el mismo: la fiesta de la vendimia como una especie de obra compuesta de fragmentos, es una metáfora ya reiterada para hablar de esto, siendo los íconos seleccionados uno de los ejemplos paradigmático de las vinculaciones entre ellos y la fiesta.

En el marco de la geografía cultural puede inscribirse también un conjunto de líneas de indagación que se han abocado al análisis de discursos y representaciones, particularmente los geográficos, poniendo en evidencia tanto su carácter constitutivo del espacio geográfico como sus funciones sociales. El análisis de relatos de viajes, textos geográficos, cartografía, literatura y arte en general, ha permitido realizar notables avances respecto de la forma en que estos relatos construyeron una "geografía imaginaria" que dejó de ser tal cuando se consolidó como un saber aceptado que influyó (influye) en las prácticas concretas.

Con la mirada puesta sobre la fiesta de la vendimia hemos querido mostrar en qué medida construyeron imágenes sobre los otros que con el tiempo acabaron cristalizando como verdades obvias y aceptadas por todos. Además esta postura nos ha permitido, a su vez, volver la mirada sobre quien modeló las obras analizadas, pues así como ellas permitieron construir las imágenes sobre "los otros", también reflejan el "nosotros" desde el cual han sido elaboradas.

Por último resulta de interés advertir que el énfasis puesto en la cultura no debe llevar a pensar que esta se desvincula de otras dimensiones, como la política, la económica, la arquitectónica-espacial o la paisajística. Es útil ocuparse activamente en analizar estos vínculos. Así por ejemplo, la transformación de las pautas culturales en mercaderías, a través de las

denominadas industrias culturales o del turismo, también han concitado su interés. El papel del paisaje en estas cuestiones es fundamental.

¿UNA SALIDA..? NUESTRA RESPONSABILIDAD COMO ARQUITECTOS FRENTE AL PAISAJE

La frase de A. Siza[16] "los arquitectos no inventan nada, solo transforman la realidad", nos sitúa en las coordenadas de la construcción de un lugar, ese lugar que existe en la mente del arquitecto y se genera de la aprensión de imágenes y sensaciones, de voluntades, de historia, de capacidad plástica de lo existente.

Como comenta Kenneth Frampton[17], en ese transformar, cualquier construcción está "topográfica y temporalmente predeterminada", por lo que lo único que podemos hacer es "modificar la esencia de un momento suspendido entre un instante histórico y el siguiente". La idea de transformación está muy presente en la cultura contemporánea, donde el lugar adquiere la condición de motor, de generador de flujos.

La actual cultura globalizadora se inserta en una posición que implica una situación de crisis con la naturaleza, crisis que pasa por estadios muy distintos, en los cuales la aparición de conceptos como lugar o no lugar, lleva implícita la necesidad de entender el concepto y la relación entre arquitectura y territorio[18].

Las posturas críticas frente a las conexiones entre la arquitectura y el paisaje, según comenta W. Benjamin[19], se sitúan dentro de ese "equilibrio precario entre naturaleza y cultura dentro del cual hay que colocar siempre la obra de arte en general". Esta precariedad entre naturaleza y cultura supone

16 Álvaro Joaquim de Melo Siza Vieira es un arquitecto portugués, nacido en Matosinhos, puerto pesquero próximo a Oporto. Quiso ser escultor, pero se matriculó en arquitectura tras visitar Barcelona al final de la década de 1940 y ver las obras del arquitecto catalán Antoni Gaudí. Licenciado por la Facultad de Arquitectura de Oporto en 1966, este arquitecto de reconocido prestigio, enhebra sus edificios como si fueran poesía musical. Fue profesor de la Escuela Superior de Bellas Artes de Oporto entre 1966 y 1969 y profesor adjunto de Construcción en la Facultad de Arquitectura de la misma ciudad desde 1976. También ha sido profesor visitante en Lausana, Pensilvania, Bogotá y Harvard.

17 Kenneth Frampton (*1930) es un arquitecto y escritor inglés. Estudió arquitectura en la Architectural Association School of Architecture de Londres. Su actividad profesional se reparte entre la de arquitecto y la de historiador y crítico de arquitectura. En la actualidad desempeña labores docentes en la Graduate School of Architecture and Planning, de la Universidad de Columbia de Nueva York, como profesor de la cátedra Ware. No obstante, también ha impartido clases en centros tan importantes como el Royal College of Art de Londres y la ETH de Zurich, y, últimamente en la University of Virginia, donde ha ocupado la cátedra Thomas Jefferson. Es autor de numerosos ensayos sobre arquitectura moderna y contemporánea. Su obra más importante es Historia Critica de la Arquitectura Moderna, en el que realiza un completo análisis de la arquitectura moderna.

18 Para una ampliación de estas ideas de lugar-no lugar consultar la ya emblemática obra de Augé, Marc (1993). Los -no lugares-, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Gedisa. Barcelona.

19 Benjamin, Walter. Discursos Interrumpidos. Madrid 1973.

la aparición de posturas, en ocasiones exageradas, en nuestra cultura. Suelen plantearse situaciones que en palabras de I. Sola-Morales[20] "van desde el organicismo-panteísta hasta el opuesto contemporáneo del agnosticismo-desarraigado".

Estas oscilaciones son prueba eficaz de la ausencia de una relación feliz entre arquitectura y naturaleza. Con este trabajo hemos querido reiterar la mirada al problema planteado buscando el equilibrio que las circunstancias y condiciones ameritan. Para ello pensamos que:

- La clave de comprensión de los paisajes como síntesis de patrimonios naturales y culturales está en su interpretación compleja, que contiene, al menos, un componente sensorial -educación de las miradas-, un componente analítico -aproximaciones transdisciplinares y abiertas- y un componente vivencial -disposición armónica de las intervenciones-. En función de todo ello, debe caminarse de una política de espacios protegidos a una política de protección del espacio, que exija criterios paisajísticos a toda propuesta de actuación y que promocione la consolidación de metodologías multidisciplinares y homologadas de análisis e interpretación de paisajes.
- En el actual contexto, eminentemente cultural y mayoritariamente urbano, las imágenes creativas de los paisajes, surgidas de la arquitectura efímera, la pintura, la literatura, el cine, la fotografía, las fiestas regionales se constituyen en categorías y referentes básicos de comprensión y valoración paisajísticas. La promoción, coordinación, análisis y catalogación de tales percepciones creadoras son tareas imprescindibles para desarrollar y fortalecer la valoración de los paisajes vendimiales, como una de las categorías significativas del desarrollo contemporáneo de la región vitivinícola de Mendoza.

20 Ignasi Solà-Morales Rubió fue catedrático de Composición Arquitectónica en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona. Su labor docente se extendió también a las universidades de Princeton, Columbia, Turín y Cambridge, entre otras. Su doble formación como arquitecto y filósofo le permitió abordar la historia y la crítica de la arquitectura desde presupuestos de una gran solidez teórica y estética. A sus reflexiones sobre la arquitectura catalana (Rubió i Bellver, el Noucentisme, la Exposición Internacional de 1929...) se unieron, en la etapa final de su vida, su interés por los fenómenos urbanos contemporáneos. En este sentido, su papel como director del Máster "Metrópolis", organizado por la Universitat Politécnica de Catalunya, fue esencial para la introducción en España de las más avanzadas líneas de reflexión sobre este tema. Entre sus obras como arquitecto destacan la reconstrucción del Pabellón de Alemania en la Exposición Internacional de Barcelona de 1929, y la reconstrucción y ampliación del Gran Teatro del Liceo, también en Barcelona. Ignasi de Solà-Morales murió en Amsterdam en 2001.

- Esta concepción compleja de los paisajes como productos naturales y culturales, como objetos y como miradas puede ser una buena asistente para efectuar lecturas multidisciplinares del pasado y del porvenir de nuestros diferentes *lugares*.

BIBLIOGRAFÍA

Álbum del Centenario (1910). Provincia de Mendoza, 25 de mayo 1810-1910. Mendoza.

Arantes, Antonio. (1999). "Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina", en Lacarrieu, Mónica y Alvarez, Marcelo (comps) (2002). *La (in)digestión cultural*. Ciccus-La Crujía. Buenos Aires.

Arantes, Antonio. (1984). *Produzindo o passado. Estrategias de construção do patrimonio cultural*. Sao Paulo, Brasil: Editora Brasiliense.

Baczko, B. (1984). *Los imaginarios sociales*, Ed.Nueva Visión, Buenos Aires.

Bayardo, Rubén. (2000). *Globalización, Regionalización y Cultura.* Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Castells, Manuel. (2000). *Movimientos Sociales Urbanos* 15º edición, Siglo XXI editores. México.

Cosgrove, D. E. (1984). *Social formation and symbolic landscape.* Croom Helm. Londres.

Cosgrove, D. E.; Daniels, S. J. (eds.) (1987). *The iconography of landscape.* Cambridge University Press. Cambridge.

González-Varas Ibañez, Ignacio (1999). *Conservación de bienes culturales teoría, historia, principios y normas*. Cátedra. Barcelona.

Jackson, P.; Thrift, N. (1995). «Geographies of consumption». En Miller, D. (ed.). *Acknowledging consumption.* Routledge. Londres.

Nogué, Joan y Albet Abel. (2004). "Cartografía de los cambios sociales y culturales". En Juan Romero (coord.), *Geografía Humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*. Ariel. Barcelona. Pp. 159-202.

Massey, Doreen (1984). *Spatial divisions of labor. Social structures and the geography of production*, Londres. MacMillan.

Marchionni, F. (2004). [Inédito]. "Referentes Espaciales e Imaginarios Fundacionales de la Fiesta Nacional de la Vendimia. Dos Momentos Históricos: 1964-1993". Tesis de Maestría en Arte Latinoamericano. Facultad de Artes y Diseño. Universidad Nacional de Cuyo.

Ponte, R. (2006). *De los caciques del agua a la Mendoza de las acequias. Cinco siglos de historia de acequias, zanjones y molinos.* Ediciones Ciudad y Territorio. INCIHUSA-CONICET-Mendoza, Argentina.

Prats, L. (1997). *Antropología y Patrimonio*. Ariel. Barcelona.

Santos, Milton. (1996ª). *De la totalidad al lugar*. Oikos Tau. Barcelona.
___________. (1996ᵇ). *A natureza do espaço. Tecnica e tempo, razão e emoção*. Hucitec. San Pablo.
Saurina, S. y M. Quiles col. (s/f), *Historia viva del agua: el Tomero mendocino*, Instituo Nacional del Agua, centro de Economía, Legislación y Administración del Agua. Mendoza.
Silva, Armando. (1992). *Imaginarios Urbanos*. Tercer Mundo. Bogotá.

HEMEROGRAFÍA

Arantes, Antonio. (1997). *Patrimonio cultural e Nacao. Trabalho, cultura e cidadania*. A.M. Carneiro Araujo organização. Scritta. Sao Paulo, Brasil. Pp. 275-290.
Benedetti, C. (2004). "Antropología Social y Patrimonio. Perspectivas teóricas latinoamericanas". En Rotman, M. (edit.). *Antropología de la Cultura y el Patrimonio, Diversidad y desigualdad en los procesos culturales contemporáneos.* Ferreira Editor. Córdoba. Pp.15-26.
Cosgrove, D.E. (1983). «Towards a radical cultural geography: problems of theory». *Antipode*. No. 15. Pp. 1-11.
___________. (1992). «Orders and a new world: cultural geography, 1990-91». *Progress in Human Geography*. No. 16 (2), Pp. 272-280.
Florescano, E. (1993). "El patrimonio cultural y la política de la cultura". En Florescano, E. Comp. *El patrimonio cultural de México*. Fondo de Cultura Económica. México. Pp. 9-39.
García Canclini, N. (1994). "Identidad cultural frente a los procesos de globalización y regionalización: México y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte". En Moneta, Cuenam (Comp). *Las Reglas del Juego*. Ed. El Corregidor. Buenos Aires.
Jackson, P. (1999). "¿Nuevas geografías culturales?" En *Documents d'Anàlisi Geogràfica*. Nº 34. Universitat Autònoma de Barcelona/Universitat de Girona. Bellaterra. Barcelona. Pp. 41-51.
________. (1980). "A plea for cultural geography". En *Area*. No. 12. Pp. 110-113.
Jackson, P.; Cosgrove, D. (1987). "New directions in cultural geography". En *Area*. No. 19 (2). Pp. 95-101.

Kramsch, O. (1999). "El horizonte de la nueva geografía cultural". En *Documents d'Anàlisi Geogràfica*. No. 34. Universitat Autònoma de Barcelona/Universitat de Girona, Bellaterra. Barcelona. Pp. 53-68.

Philo, C. (1999). "Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al «giro cultural» y a la geografía social". En *Documents d'Anàlisi Geogràfica*. No. 34. Universitat Autònoma de Barcelona/Universitat de Girona. Bellaterra. Barcelona. Pp.81-99.

Rotman, Mónica Beatriz. (2001). "Preservación patrimonial sin fetichismo: el caso de la Feria de artesanías y tradiciones populares de Mataderos (Buenos Aires)". En *Conserva*. No. 5. Dibam. Santiago de Chile. Pp. 23-38.

PÁGINAS ELECTRÓNICAS

AA.VV. (2006). "Narrando historias entre canales, acequias e hijuelas." disponible en: http://institucional.mendoza.edu.ar/proyectos/museo1/historia/1-030a/agua.htm. Recuperado en agosto 24, 2007.

Bustos, R. (1995). "La participación de los usuarios en el manejo de los recursos hídricos", En Bustos, R., et. al., (2003) "La participación de los regantes de la cuenca del Rio Mendoza y los espacios de conflicto. (Mendoza, Argentina)" En *III Congreso Latinoamericano de Manejo de Cuencas Hidrográficas* . Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe. Arequipa. Perú. Disponible en: www.congresocuenca.org.pe. Recuperado en noviembre 10, 2008.

UNESCO 1972, 1989, 1995, 2001, 2003. Disponible en: http://portal.unesco.org/es. Recuperado en noviembre 01, 2008.

CULTURALISMO, PATRIMONIALIZAÇÃO E AS POLÍTICAS DE AUTENTICIDADE CULTURAL INDÍGENAS

JOSÉ GLEBSON VIEIRA

Em *Bandeiras Pálidas*, Michael Ondaajte narra à história de Anil Tissera. Sendo nativa do Sri Lanka, tal como o próprio Ondaajte (2000), Tissera deparou-se com um grande dilema: voltar à terra natal no papel de antropóloga forense e representante de um organismo internacional de defesa dos direitos humanos com o objetivo de analisar a realidade dos massacres, fruto das duas guerras civis que abalaram o país.

Embora a incursão objetivasse proceder tecnicamente diante do quadro de massacres e extermínio, ela foi se dando conta que o seu retorno estava trazendo à tona sua identidade asiática, dado o seu envolvimento com os valores, divisões e impasses que o Sri Lanka estava mergulhado. *Bandeiras Pálidas* é uma reflexão sobre questões cruciais que talvez expliquem as constantes convulsões porque passa o Sri Lanka, onde guerrilheiros da minoria étnica tâmil lutam pela independência tendo como alvo as tropas cingalesas.

Se for verdade que o retorno ao lugar de origem removeu as emoções da antropóloga, a experiência de Tissera nos remete a um questionamento no tocante ao que a antropologia pode dizer sobre esse tipo de (re)encontro, especialmente nos confrontos entre modos de conhecimento e práticas culturais diferentes. Por um lado, o conhecimento técnico e científico, além do engajamento político, uma vez que no desenrolar da história, ela assumiu posturas contrárias à posição do governo, como aconteceu na reconstituição de um crime cometido por forças militares do próprio governo. Por outro lado,

os valores culturais locais aos poucos eram reencontrados pela antropóloga na observação e na análise dos massacres, mesmo que ela tenha vivido toda a sua infância na Europa.

Este (re)encontro foi uma ocasião específica de envolvimento inevitável do pesquisador com os atores sociais da pesquisa. Por conseguinte, desenrola-se uma dramatização de temas que transcendem as fronteiras nacionais: a identidade individual e grupal, os laços de família e as lealdades étnicas e nacionais.

Contextualizando a guerra civil no Sri Lanka com elementos de ordem cultural e nacional, percebe-se que a luta pela independência de um território não é um caso isolado. Ao contrário, ela revela todo um conjunto de mobilizações étnicas e políticas que envolvem a constituição de um Estado-Nação muito presente na contemporaneidade; neste caso particular, os guerrilheiros Tâmil justificam o conflito em razão de considerar a região seu centro cultural, embora seja controlada pelo governo do Sri Lanka de origem cingalesa.

Partindo desse quadro, é possível reportar-nos para alguns eventos que têm impactado a constituição de Estados nacionais, a exemplo dos conflitos étnicos; do estabelecimento de fronteiras nacionais; dos fluxos translocais; e, em última instância, do uso político do conceito de cultura e das formas de representação que os coletivos constroem para dialogar com múltiplos agentes de seu entorno.

Nessa direção, interessa-me acessar tais eventos pela percepção dos mecanismos de enunciação utilizados no contexto dos fluxos, do contato, da tradução e da produção cultural. De acordo com Bhabha (1998), a enunciação cultural concentra-se no problema da ambivalência da autoridade cultural; para não fugir imediatamente do Sri Lanka, visualizamos que a etnia Tâmil se coloca enquanto autoridade ao reconhecer para além da maioria cingalesa, o território do norte como seu próprio centro cultural.

Alguns questionamentos podem ser propostos: em que medida a enunciação da diferença cultural problematiza a representação cultural e sua interpelação legítima face às pressões pelo (des)estabelecimento de fronteiras? De que maneira a produção cultural pode revelar regimes de historicidade e vice-versa? Até que ponto o entendimento da chamada invenção da tradição pode ser acessado por meio da compreensão dos processos de transmissão de conhecimento?

Sendo assim, o presente artigo apresenta algumas reflexões produzidas especialmente no campo da antropologia, mas não apenas, voltadas para os movimentos culturalistas contemporâneos e inspiradas nas reflexões de Sahlins (1997). Pontuaremos algumas ideias trabalhadas por Hannerz (1997) e por Bhabha (1998) acerca dos fluxos culturais e das fronteiras, bem como o enfrentamento do conceito de cultura em um contexto pós-colonial, além da questão da tradução e da enunciação cultural. Toda a discussão sobre fronteira, tradução cultural pressupõe, por sua vez, a problematização dos conceitos de tradição e patrimonialização, que é feita por intermédio das contribuições de Carneiro da Cunha (2004), Lenclud (1987, 1994), Babatzan (2001), Gallois (2005a, 2005b) e Coelho de Souza (2005).

FRONTEIRA, FLUXOS E TRADUÇÃO CULTURAL

Os debates contemporâneos sobre globalização e mudança cultural, tal como aquele empreendido por Sahlins (1997), reforçaram as buscas por investigações das aventuras de categorias culturais no mundo da ação. Urge um problema à antropologia, qual seja, a inteligibilidade nativa do contato e a não eliminação do jogo entre unidades distintas e antagônicas, aliado ao fato de que o contato entre grupos sociais possa ser percebido pelo viés das instituições e organizações sociais nativas.

Trata-se, então, de indagar sobre as reverberações dos encontros e dos contatos no sistema de pensamento e ação nativos. Ao passo que o interesse incide sobre a construção de sentido conduzido pelos próprios atores sociais, para além da busca pela reconstituição do quadro das relações interétnicas ou das relações entre o sistema mundial e os povos autóctones.

Concomitantemente, e seguindo pistas sugeridas por Viveiros de Castro (1999), é possível que as análises busquem apreender o sentido das experiências vividas do ponto de vista dos próprios atores sociais, sem eleger o contato como um foco de análise, mas enquanto um fator problemático. Com este raciocínio, propõe-se um estudo daquilo que se constrói *na* situação de contato, o que remete às modalidades de relação desenvolvidas pelos grupos sociais e as categorias de alteridade. A meta é tentar superar a dicotomia interno e externo, de modo que o exterior possa ser acessado segundo os regimes simbólicos de historicidade[1].

1 Ao tematizar a lógica ameríndia da alteridade, Viveiros de Castro (2002) deduz que a relação interno e externo se expressa assim: o exterior é imanente ao interior e qualquer lugar da exterioridade é um foco de interioridade possível.

Na mesma perspectiva, Gallois (2005ª:09) propõe uma saída para a dicotomia: partir da situação de fronteira a fim de apreender a complexidade das redes de relações que envolvem índios e não-índios. A proposta segue a diretriz de que a dicotomia entre 'especificidade indígena' (interno) e a 'sociedade envolvente' (externo) seja superada, em favor das relações que transcendem a simples dicotomia índios e não-índios. Encarar os múltiplos agentes não-indígenas como exteriores, significa negligenciar as relações tecidas, os agenciamentos acionados e as redes mais amplas de relações que conectam as condições de vida, as formas de organização e as próprias representações indígenas de si mesmos à exterioridade.

A questão de Gallois (2005ª) recobre um campo de reflexão iniciado com o questionamento sobre a formação dos sujeitos nas situações de fronteira e de fluxos culturais ou nos *entre-lugares*, conforme terminologia de Bhabha (1998). Assim, a tentativa de superar a dicotomia índios e não-índios se estabelece, singularmente, com a identificação dos regimes de historicidade depreendidos dos modos de transmissão de conhecimento e envolve a tradução e enunciação culturais.

Neste aspecto, a contribuição de Hannerz (1997) é importante na medida em que reforça a preocupação com problemas de interação entre diversas culturas para além dos limites nacionais. Ele assinala que diante dos contatos transnacionais nos quais "[...] as comunidades são diásporas e as fronteiras na realidade não imobilizam, mas, curiosamente, são atravessadas" (Hannerz, 1997:8), o horizonte analítico apresentado busca descrever a cultura como um fluxo em termos processuais[2]. Em consequência disso, ganha força as análises que têm como foco as fronteiras, por elas indicarem interconexões e deslocamentos, isto é, fluxos e limites. Se os fluxos promovem uma espécie de continuidade e passagem, os "limites"[3] têm a ver com descontinuidades supondo a separação de planos fixos, intocáveis e impenetráveis.

A esse respeito, Bhabha assegura que a fronteira constitui o lugar no qual há um movimento que exige um encontro com "o novo" e não corresponde ao *continuum* passado e presente. O entendimento é o de que a formação dos

2 A concepção processualista também foi utilizada, segundo Hannerz (1997), por Johannes Fabian (1978 apud Hannerz, 1997), por Fredrik Barth (1984 apud Hannerz, 1997), acompanhando a visão de Firth segundo a qual a cultura é algo que as pessoas herdam, usam, transformam, adicionam e transmitem.

3 A palavra "limites" se generalizou na antropologia com as contribuições de Barth (1969), momento no qual se renovou fortemente a noção de etnicidade. Ele ressaltou que a etnicidade pode ser melhor entendida como uma questão de organização social, contrapondo-se em tal caso, à concepção vigente de que havia uma relação simples entre pertencer a um grupo étnico e a distribuição de itens culturais entre populações.

"entre-lugares" ou as fronteiras e a emergência dos interstícios apontam para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva.

Novos signos de identidade e pontos inovadores de colaboração passam a existir à medida que esse "novo" é criado. Na região fronteiriça, algo começa a se fazer presente, notadamente porque nela, emergem os interstícios e com estes os domínios da diferença são sobrepostos e deslocados, e os interesses comunitários ou o valor cultural passam a ser negociados.

A criação do "novo" é um ato insurgente de tradução cultural (Bhabha, 1998), não apenas porque permite a passagem intersticial entre identificações fixas (tâmil e cingaleses, índios e não-índios, por exemplo), mas também por possibilitar um hibridismo cultural. Em tais interstícios, outra emergência acontece: o espaço da intervenção introduz a invenção criativa que atua no campo da temporalidade por meio do qual o presente não pode ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro.

Deste modo, o trabalho fronteiriço da cultura diante do "novo" significa considerar a tradução como ato de viver nas próprias fronteiras (Bhabha, 1998). A fronteira, enquanto lócus da comunicação, potencializa a faculdade de mudar, adaptar-se e improvisar, desenvolvendo estratégias de representações, pois "Ele tinha de parecer ao mesmo tempo mais e menos do que era, e ser ao mesmo tempo mais e menos do que aparentava." (Hannerz, 1997: 23).

Segundo Bhabha (1998), é essencial pensar a tradução cultural nos termos benjaminianos que considera a agência da "estrangeiridade", e se aproxima de uma descrição de performatividade da tradução como a encenação da diferença cultural. Vale salientar que o elemento "estrangeiro" revela o intersticial criando condições em torno das quais se verifica a entrada do novo no mundo e a destruição das "estruturas de referência e a comunicação de sentido do original" (1998: 312).

Pode-se depreender que nas situações de fronteira, não há a verdade. O verdadeiro é sempre marcado e embasado pela ambivalência do processo de emergência e pela produtividade de sentidos no interior dos termos de uma negociação de elementos oposicionais e antagonísticos (Bhabha, 1998). A palavra negociação sinaliza a existência de uma estrutura de interação que embasa os movimentos políticos.

A articulação de tais elementos é concebida segundo a transmissão de uma temporalidade na qual se reconhece a ligação histórica entre o sujeito e o objeto (da crítica). Baseado nisso, chama-se a atenção ao fato de que

nossos referentes e nossas prioridades políticas não existem como um sentido primordial, naturalista, além de não refletir um objeto político unitário ou homogêneo.

Na leitura de Bhabha (1998), as diferenças sociais não são simplesmente dadas pela experiência por uma tradição cultural já autenticada. O agenciamento da diferença define o campo de negociação que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem nos momentos de transformação histórica, sobretudo nas regiões fronteiriças.

Ao invés das noções relativistas de diversidade cultural ou do exotismo da "diversidade" de culturas, a preferência de Bhabha (1998) é pela ideia de "diferença cultural". Pois, ela revela o processo da enunciação da cultura do ponto de vista de ser algo conhecível, legítimo e adequado à construção de sistemas de identificação cultural, distanciando-o da visão primordialista da identidade. Dessa maneira, a diferença promove a ambivalência da autoridade (cultural), na medida em que compreende "a tentativa de dominar em *nome* de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento da diferenciação" (Bhabha, 1998: 64, grifo do autor).

Igualmente, é importante assinalar que no contexto contraditório e ambivalente dos enunciados, a construção das afirmações e dos sistemas culturais permite corroborar o porquê das reivindicações hierárquicas de originalidade e pureza, inerentes às culturas, serem insustentáveis.

Com relação a isso, a sugestão de Bhabha (1998) é abandonar a perspectiva de fixidez da sociedade e da cultura. Explicitamente, ele opera com o pressuposto de que as diferenças culturais devem ser compreendidas quando constituem identidades, podendo ser reinscritas e relocadas.

Para Bhabha (1998: 322) "[...] as formas de identidade social devem ser capazes de surgir dentro-e-como a diferença de um-outro e fazer do *direito* de significar um ato de tradução cultural" (grifos meus). O direito de significar pressupõe, a tradução e a autoridade e que não depende necessariamente da persistência da tradição. A exemplo do híbrido, o seu poder está presente metonimicamente, isto é, sua capacidade reside na demonstração e negação concomitante de uma certa semelhança com os elementos que o compõem (Souza, 2002).

Ao pensar o limite da cultura pelo problema de enunciação da diferença cultural, Bhabha (1998) questiona o lugar da representação cultural e de sua interpelação legítima no contexto comunicacional. Sendo a "tradução o ato de viver nas fronteiras" (Bhabha, 1998: 311), e que nela há lugar para a ação

[*agency*] no manejo da cultura (Hannerz, 1997), "o espaço da tradução *nos interstícios* está impregnado daquela temporalidade benjaminiana do presente que evidencia o momento de transição, e não apenas o contínuo da história" (Bhabha, 1998: 308, grifos do autor).

A produção de sentido no contexto da enunciação desencadeia, na visão de Bhabha (1998), uma cisão enunciativa caracterizada pela disjunção entre o sujeito de uma proposição e o sujeito da enunciação que não é representado no enunciado.

Em vista disso, pode-se pensar na configuração de um "Terceiro Espaço" de enunciação que "atua como passagem da produção de sentido; ele representa as condições gerais de linguagem e a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência." (Bhabha, 1998: 66). Ao mesmo tempo em que "constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo" (Bhabha, 1998:67-68).

Em outros termos, a consequência do espaço-cisão da enunciação pode ser percebida na abertura da "conceitualização de uma cultura *inter*nacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura" (Bhabha, 1998:69, grifos do autor); a ênfase no "inter", aventa a possibilidade de conceituá-lo enquanto "o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar que carrega o fardo do significado da cultura." (1998: 69).

Com a cisão do sujeito da enunciação, a lógica da sincronicidade é desconstruída, ao passo que o conhecimento cultural se revela enquanto código integrado, aberto e em expansão. Já as condições discursivas da enunciação tendem a garantir que o significado e os símbolos da cultura não possuam unidade ou fixidez primordial. Daí, reforça-se novamente a insustentabilidade das reivindicações hierárquicas de originalidade ou de "pureza" inerentes às culturas.

Sahlins (1997) lembra que não faz sentido atribuir "inautenticidade" às formas de adaptação dos povos locais ao sistema mundial, mesmo reconhecendo quando eles se apropriam das imagens ocidentais do "nativo" como signos de sua própria alteridade. As apropriações e transformações incluem propósitos aparentemente benignos, quando, por exemplo, os nativos utilizam, em benefício próprio, toda a sabedoria ecológica que o

movimento ambientalista global lhes imputa. Além de abranger propósitos explicitamente comerciais como na exploração do mercado turístico, cuja exigência inclui a produção de atrativos no sentido de representar um local, bem como despertar a curiosidade e o desejo de consumir bens culturais[4].

INVENTANDO TRADIÇÃO E OS USOS POLÍTICOS DA CULTURA

Estamos diante da criação de espaços diferenciados no interior de uma organização mundial, que unificada pelos fluxos culturais globais correm pelos canais da integração econômica e apresenta diversificações de acordo com esquemas culturais particulares. Essa é a leitura de Sahlins que constata ainda a existência de uma cultura mundial marcada mais por uma organização da diversidade do que pela replicação da uniformidade.

Sahlins (1997) analogamente enfatiza o crescimento da importância do conceito de cultura através de ações que respaldam o uso político que dele fazem os povos atuais, como é caso do Sri Lanka, do movimento indígena brasileiro, dentre outros. Para ele, os movimentos culturalistas contemporâneos, cuja formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as alteridades global-imperiais, partem da defesa da tradição que envolve algum tipo de consciência. Esta, por sua vez, supõe alguma invenção e do ponto de vista da invenção da tradição, implica alguma tradição[5].

Destarte, o culturalismo indígena e os regimes de apropriação e transformação passam a ser focos privilegiados à análise antropológica. Ambos designam, sobretudo, um discurso englobante do *developman* e das sociedades transculturais em evolução (Sahlins, 1997), permitindo enfrentar a questão da invenção da tradição. Nesta perspectiva, a tradição é uma interpretação contemporânea do passado, de algo que é passiva-

4 No tocante à discussão sobre o autêntico e o puro, é importante considerar, de acordo com Hannerz (1997) que a hibridização, ou 'crioulização', remete ao fato das culturas que não são visivelmente "puras", "homogêneas" e "atemporais", mas que em face da exaltação da hibridez têm sua vitalidade e criatividade originadas na dinâmica da mistura. O fato de não existir coletivos em isolamento denota a maior frequencia de culturas crioulas do que outras, visto que em determinados períodos as correntes ou os fluxos culturais "[...] se encontram em condições específicas e com resultados mais ou menos dramáticos, se distinguem historicamente das outras, mesmo que elas próprias tenham resultado de outras confluências." (Hannerz, 1997: 28).

5 O culturalismo indígena envolve certos modos de produção histórica que os antropólogos já conhecem há muito tempo, os chamados "movimentos nativistas" (Sahlins, 1997). Graille (2001) descreve algo semelhante no tocante à emergência de um discurso político melanésio que apoiado no princípio do direito dos povos e das minorias, busca afirmar e defender a sua especificidade étnica e cultural; há um esforço de mobilização do conjunto das populações melanésias da Nova Caledônia em torno do projeto político comum: o advento de um Estado Kanak independente.

mente recebido, e a identidade cultural, por sua vez, entendida segundo uma dimensão criativa, dinâmica e processual[6].

A tradição torna-se menos um produto do passado ou uma atividade de outra época que os contemporâneos receberam passivamente do que um "ponto de vista" que as pessoas do presente desenvolveram sobre os que as precedeu. Enfim, ela constitui uma interpretação do passado conduzida em função de critérios rigorosamente contemporâneos (Lenclud, 1987: 14) e, portanto, exibe um fragmento do passado tecido sobre a medida do presente.

Desse modo, configura-se um tipo de "filiação invertida", para usar uma expressão de Lenclud (1987), uma vez que a tradição é um processo de reconhecimento de paternidade segundo o qual não é o passado que produz o presente, mas o presente que dá forma ao passado. Com isso, altera-se o sentido da paternidade: ao invés dos pais - passado - gerarem os filhos - presente -, são estes que engendram aqueles. Trata-se de uma '*rétro-projection*', na qual o passado persiste para que se possa apreender o presente. Já a invenção, não seria absolutamente livre já que o passado apenas impõe limites ao interior do qual dependem as interpretações do presente.

Carneiro da Cunha (2004) faz referência a uma questão semelhante no tocante ao surgimento de políticas de "projeto" entre os indígenas brasileiros. Essas políticas resultam de uma combinação de esforços culturais, políticos e econômicos em um contexto marcado pelo agenciamento da "cultura", a exemplo do que ocorre com as mobilizações (étnicas) em torno da demarcação de terras, da recuperação de itens culturais, da participação em organizações políticas indígenas.

A partir das ações político-culturais, verifica-se a instrumentalização (diacrítica) dos traços culturais, por meio de um discurso político que visam estabelecer fronteiras com seguindo uma lógica predominantemente interétnica. Assim, introduz-se uma noção coletivizada e homogeneizada de "cultura" (com aspas) que manifesta a valorização da cultura dita material usada como distintivo e um sentido de "cultura" enquanto patrimônio coletivo e compartilhado. Retornarei a esta questão mais adiante quando abordar a definição de patrimônio.

De todo modo, privilegiar o olhar simplesmente voltado aos regimes de etnicidade e a inserção do conhecimento tradicional no domínio público, implica deixar em segundo plano a complexa teia de papéis e competências

6 Para Linnekin (1983), o valor da tradição não depende unicamente de uma relação objetiva com o passado. Com isso, implica considerar a irrelevância da busca pela origem das práticas culturais à experiência da tradição.

diferenciais dentro da sociedade que não estão fundadas em elementos étnicos. Esta teia compõe um nível mais interno ligado à própria organização da cultura, cujo contexto é mais endêmico, denominado de cultura (sem aspas), de acordo com a proposição de Carneiro da Cunha (2004)[7].

Estamos diante de dois polos de um mesmo gradiente. Em um, é possível identificar o contexto da "cultura" como um tipo de auto-reflexão internalizada por seus praticantes, seguido do processo de objetificação dos costumes. Contudo, os princípios de inteligibilidade residem sobre um sistema diferente, caracterizando o outro polo, o da cultura; neste, a distinção entre um bem tangível e intangível não estabelece a primazia das relações de troca.

Segundo Carneiro da Cunha (2004), o que se observa é o fato da consciência operar na produção de mudanças comportamentais nas pessoas e na mudança reflexiva implicada na "cultura" (meta-discurso sobre a cultura). Nesse sentido, pensar a consciência é contextualizar o agenciamento da cultura em torno de um projeto político. Ao passo que a emergência da comunidade concebida como projeto constituído por uma visão e uma construção, leva alguém para "além" de si para poder retornar com um espírito de revisão e de construção, às condições políticas do presente (Bhabha, 1998).

A reflexividade produz efeitos dinâmicos tanto no que é refletido, ou seja, a cultura, quanto na "cultura", constituindo-a como uma meta-categoria (Carneiro da Cunha, 2004). Com o trabalho de invenção e fabricação da tradição é afastado qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição "recebida" (Bhabha, 1998). Pois a cultura é um produto dinâmico da consciência humana que está sendo constantemente interpretada e reformulada no contexto contemporâneo e procedendo de uma troca entre o *passé interprété* e o *présent interpretánt* (Lenclud, 1994).

Em suma, a cultura é agenciada por meio da experiência direta e simultânea da continuidade e da ruptura. Esse agenciamento revela um trabalho dialético que permeia diferentes níveis, nos quais a noção de "cultura" aparece, sobretudo naqueles em que a tradição é fabricada e proclamada[8].

---

7 É significativa a relação que Carneiro da Cunha (1985) estabelece entre tradição e etnicidade. Para ela, a etnicidade faz da tradição uma ideologia, já que os traços significativos acionados pelos grupos, em determinados contextos, em uma demanda política, visam o reconhecimento da especificidade do grupo. O fato de pertencer a um determinado grupo étnico legitima os atores a buscarem elementos que justifiquem a sua ação política. A etnicidade faz da tradição um mito, no sentido de pensar os traços culturais significativos como parte de um repertório cultural supostamente "original". Daí, a tradição ser acionada enquanto mediadora do presente com o passado (Carneiro da Cunha, 1985).

8 Para usar a terminologia de Wagner (1981), a cultura é como um universo aberto-fechado, continuamente modificado pelas seqüências dos eventos, ou melhor, pela inovação metafórica, que compreendida nos termos da inovação cultural, é algo intrínseco, dado e constante.

Embora a distinção entre invenção e fabricação da tradição possa ser identificada em termos de um pragmatismo presente na fabricação cuja ênfase reside menos na origem e no conteúdo de sentido, do que naquilo que é proclamado e suposto a ser revelado enquanto verdade, ambas não são mutuamente exclusivas (Lenclud, 1994). A fabricação das tradições obedece a certas regras dentro de um sistema de referências, no qual a proclamação da tradição é necessária, mas não suficiente.

TRADICIONALISMO E PATRIMONIALIZAÇÃO

Se a tradição não se constitui pela permanência do passado no presente e o tempo é o princípio de inteligibilidade graças ao qual ela adquire sentido, é importante explicar por que os elementos do passado, que são observáveis no presente, formam e são conservados sob a forma do patrimônio.

Antes de tudo, convém reconhecer que o tradicionalismo imputado fortemente às sociedades tradicionais deve ser lido, segundo a argumentação de Babatzan (2001), por meio de dois contextos: o primeiro marcado pela emergência de um sujeito autônomo que considera a tradição um objeto fora de si mesmo e de algo próximo que mantém relação. A tradição apresenta-se como algo arbitrário que pode ser objeto de um discurso crítico visando reformá-los e aboli-los, ou ao contrário, fazendo-se objeto de uma nostalgia romântica que retrocede às origens do folclore[9].

Já o segundo contexto é caracterizado pelo lugar novo que a cultura ocupa na sociedade moderna. Paulatinamente, incorpora-se a ideia de que a pertença nacional se baseia em critérios culturais e lingüísticos, e nesse sentido, a cultura, supostamente específica, eterna e imutável, seria o elemento comum que os indivíduos livres e iguais compartilham[10].

Desse modo, a patrimonialização das culturas populares, reificadas no folclore pelo museografismo, pelo esteticismo e pelas reinvestidas enquanto símbolos da identificação coletiva, traduz a instauração de uma relação com a cultura que é apenas ligada às chamadas sociedades modernas, sem ter nenhum equivalente nas sociedades tradicionais[11].

9 Babatzan (2001) destaca que o folclore – ciência do povo e ancestral da etnologia – aparece exatamente no momento em que as ideologias políticas desempenharam um papel determinante na produção, definição e representação das identidades coletivas, dando uma garantia científica decisiva.

10 Exalta-se a nação como comunidade de cultura determinada pela posse material de traços culturais objetivos (língua, arquitetura) ou de práticas coisificáveis (danças, cantos).

11 Curiosamente, nas sociedades que presumivelmente a tradição é encarada como norma suprema e fonte de qualquer legitimidade e fundamento da ordem social e política, essa postura é pouco comum. Assim, reforça-se a tese de que a escrita tem um papel essencial na fixação da memória e na exigência do registro e no apego ao passado (Lenclud, 1987).

Babatzan (2001) defende que a atenção deve-se voltar menos aos traços culturais empíricos do que o próprio processo de patrimonialização. É preciso interrogar as modalidades atuais, sociais e políticas, notadamente o trabalho de produção simbólica das identidades coletivas, e geralmente a relação entre o passado e a cultura.

Parece que a sugestão de Babatzan (2001) encontra respaldo se utilizarmos a noção de fronteira. Ao delinear uma realidade de interconexões e deslocamentos dentro da chamada antropologia dos fluxos transnacionais, a fronteira, segundo esse autor, aponta para a possível ênfase sobre a articulação entre as unidades locais em sistemas multicomunitários ou até multiétnicos. A fronteira, enquanto lócus da comunicação, potencializa a faculdade de mudar, adaptar-se e improvisar e desenvolve estratégias de representações. É, portanto, indispensável pensar e descrever a cultura pelos fluxos em termos processuais no intuito de dar conta das continuidades e das passagens nas fronteiras (Hannerz, 1997).

Na reflexão sobre redes ameríndias, Gallois (2005ª) pondera que a intenção em apreender como as sociedades indígenas têm agenciado redes presume a dificuldade em se operar com o termo interétnico, por este condensar uma relação propriamente entre etnias, as quais ganham configuração na sua interface somente com o contexto político-nacional. Ao invés de investir nos contextos de separação, dominação e resistência, Gallois (2005a) propõe que as negociações, as trocas e as fusões sejam ressaltadas a fim de apreender os impactos positivos da intensificação de comunicação e do intercâmbio entre visões "sobre" essas sociedades, assim como as visões "dessas" sociedades sobre si mesmas.

Por conseguinte, o estudo das redes de comunicação e mediação é potencializador nas análises das conexões entre os diferentes grupos e na descrição de espaços em que se praticam a comunicação e a troca, os quais não estão nem no polo da interioridade, nem no da exterioridade (Gallois, 2005ª).

Portanto, o interesse da pesquisa volta-se não apenas para o que é traçado ou inscrito, mas para o agente que faz o traço ou a inscrição, decorrendo a importância do ator-rede na configuração das redes. Desta maneira, o lugar dos mediadores[12] produz, seguindo a indicação de Latour (1994), um deslocamento do ponto de partida para o "meio", ou para o "entre lugares" (Bhabha, 1998). Esse deslocamento sugere tomar a essência

12 Os mediadores, segundo Latour (1994), são atores dotados da capacidade de realizar uma tradução, redefinição, desdobramento e mesmo traição daquilo que eles transportam; eles são quase-sujeitos, quase-objetos e agentes híbridos.

acumulada nas extremidades, isto é, do interior e exterior, do local e global e da humanidade e não-humanidade para redistribuí-la ao longo do conjunto dos intermediários.

Pensar, então, a definição do que é tradicional significa considerar os regimes de conhecimento e suas formas de enunciação e transmissão. O conhecimento dito tradicional não seria simplesmente um *corpus* estabilizado de origem antiga, mas uma forma particular e duradoura que gera conhecimento. Para Carneiro da Cunha (2004), o adjetivo tradicional não se justifica por sua antiguidade, mas pelo procedimento que é diverso na forma particular e pela persistência na produção e transmissão de conhecimento.

Não é simplemente a tradição que torna as sociedades tradicionais, mas o grau de adesão que ela enuncia, pois seguindo uma leitura necessariamente discriminatória, quer dizer, seletiva, a apreensão do passado institui a tradição. Por conseguinte, a própria tradição é uma resposta e uma interpretação encontrada no passado, a uma questão formulada no presente; somente a interpretação é que pode ser classificada por tradicional (Lenclud, 1994)[13].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O enfrentamento da questão dos fluxos transnacionais, dos contatos entre culturas, das comunicações, dos enunciados e das produções culturais, tal como descritos acima, oferece elementos interessantes para a reflexão sobre: a definição de cultura; a reação culturalista indígena às novas situações históricas; e o que concebemos por regimes de apropriação e de transformação (Sahlins, 1997).

Procurando contribuir com o debate em torno da conversão de cultura em patrimônio, podemos destacar a ênfase sobre os regimes de apropriação e transformação e o papel constitutivo da alteridade para os ameríndios, o que inevitavelmente impõe uma questão crucial: como lidar com a 'cultura indígena' que emerge enquanto produto da relação entre uma cultura indígena preexistente e os usos a que pode servir no mundo do capital, além das noções de tradição acionadas e as políticas identitárias que suscita? (Coelho de Souza, 2005). Em outras palavras, como pensar a conversão da cultura em 'patrimônio', informada pela ênfase identitária, graças aos confrontos com forças não-indígenas, e pela busca de significância e autenticidade da própria cultura?

---

13 Consequentemente, o interesse deve recair sobre os materiais que a cultura se apodera para constituí-los em tradição, o que remete ao entendimento da maneira como os grupos sociais constituem e utilizam as suas tradições.

Segundo Coelho de Souza (2005), a produção da cultura indígena ou a patrimonialização produz um deslocamento de perspectiva, no qual se observa uma inversão da refletividade cultural. Ou seja, de uma objetivação para 'fora' do próprio sistema de valores como 'cultura' no diálogo com a sociedade envolvente, à emergência de uma noção de tradição "valorizada e explícita" ao lado de uma tradição não-manifesta e implícita. É essa inversão que propicia o não reconhecimento da cultura naquilo que ela admite como seus próprios modos de objetificação e de reflexividade que podem ser bem diferentes daqueles que orientam as políticas de patrimônio cultural e as lutas pelos direitos de propriedade intelectual.

Na leitura de Viveiros de Castro (2002), os fenômenos de apropriação indicam um interesse em generalizar a perspectiva da "economia da preensão relacional", estendendo-a àqueles modos relacionais que dependem de processos de objetificação manifestos sob a forma de sistemas de troca, circulação e transmissão de itens materiais ou imateriais, conceituados indigenamente como 'riquezas'. Esse movimento permitirá integrar, de um lado, as transformações envolvidas na apropriação e absorção crescente de objetos-potências não-indígenas, sob as mais diversas modalidades. E de um outro lado, os processos de objetivação na forma de 'cultura nativa', das práticas que constituem originalmente a vida indígena mesma, convertida, na relação com o mundo não-indígena, em 'patrimônio'[14].

É preciso antes apreender os regimes de apropriação e transformação por meio das ontologias sociais nativas. Para tanto, a cultura deve ser procurada em uma atividade de agenciamento das diferenças, inclusive em situações de fronteiras, de fluxos translocais e de redes intercomunitárias. Sendo, portanto, imprescindível atentar para a dinâmica de apropriação de diversos discursos sobre a diferença, a fim de apreender as posições alcançadas no sistema intercomunitário.

Gallois (2005b) assevera que para compreender as transformações, é preciso verificar como cada grupo gera valores que podem, ou não, ser apropriados como bens próprios e/ou marcadores de diferença. Ela sinaliza que a prática etnográfica é uma saída no sentido de atingir a economia simbólica indígena e, em último caso, aproximar-se dos regimes de apropriação e transformação próprios das sociedades indígenas.

14 A ênfase sobre os regimes de apropriação e transformação face ao papel constitutivo da alteridade, manifesta o forte investimento ameríndio nos processos de apropriação de potências exteriores, seja no nível do próprio grupo local, no universo dos parentes, seja no corpo da pessoa (Coelho de Souza, 2005: 7). A partir disso, vemos um movimento fundamental de constituição e diferenciação de entidades e identidades.

Por essa via, a constituição de redes, enquanto mecanismos de abertura para o exterior (Gallois, 2005a), tem se tornado uma prática comum entre os ameríndios, cuja mediação efetua-se por um número considerável de processos e de modalidades de aquisição de itens materiais e imateriais. Estes itens se tornam veículos ou objetificações de propriedades e constituem processos e práticas de invenção, os quais extrapolam a mera aquisição. Daí, a necessidade em adotar uma abordagem que estabeleça conexões entre as socialidades indígenas e suas instâncias locais, aldeias ou estabelecimentos, e o foco de análise seja os próprios nexos constitutivos de redes sociais mais amplas. É assim que se abre a possibilidade para apreender os regimes de apropriação e transformação, de maneira a dar conta da ação transformadora ou do ato diferenciador das pessoas e dos coletivos sobre o mundo.

REFERÊNCIAS

Babadzan, Alain. (2001). "Les usages sociaux du patrimoine". *Ethnologies Comparées*. Disponível em http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm. Consultado em 12 de setembro de 2006.

Bhabha, Homi. (1998). *O Local da Cultura*. Editora da UFMG, Belo Horizonte.

Carneiro da Cunha, Manuela. (2004). "'Culture' and culture: traditional knownledge and intelectual rights". Marc Bloch conference (EHESS). Ms.

________________ (1985), Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: *Antropologia do Brasil*. EDUSP, São Paulo. Pp. 97-112.

________________ (1998), "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, n. 4(1), (7-22). Contracapa. Rio de Janeiro.

________________ Coelho de Souza, Marcela. (2005). "O patrimônio cultural, a dádiva indígena e a dívida antropológica: direitos universais e relações particulares". Disponível em http://br.groups.yahoo.com/group/Nuti_Pronex/files/Papers/. Consultado em 16 de julho de 2005.

Gallois, Dominique T. (2005ª). "Introdução: Percursos de uma pesquisa temática". In: Gallois, Dominique T. (Org.) *Redes de relações nas Guianas*. Associação Editorial Humanitas; Fapesp, São Paulo.

________. (2005[b]). "Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental". *Instituto Iepé*, Disponível em http://www.institutoiepe.org.br/media/artigos/doc4.pdf. Consultado em 12 de março de 2007.

Graille, Caroline. (2001). "Patrimoine et identité kanak en nouvelle-calédonie". *Ethnologies Comparées*. Disponível em http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm. Consultado em 12 de setembro de 2006.

Hannerz, Ulf. (1997). "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". In *Mana*. vol.3, no.1, (7-39). Contracapa, Rio de Janeiro.

Latour, Bruno. (1994). *Jamais Fomos Modernos*. Editora 34, Rio de Janeiro.

Lenclud, Alain. (1994). "Qu'est ce que la tradition ?" In : Detienne, M (ed). *Transcrire les Mythologies*. Albin Michel, Paris, p. 25-43.

__________. (2005). "La tradition n'est plus ce qu'elle était... " *Terrain,* Número 9 - *Habiter la Maison* (octobre 1987). Disponível em http://terrain.revues.org/document3195.html. Consultado em 4 dezembro de 2006.

Linnekin Jocelyn. (1983). "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity". *American Ethnologist*, N. 2, Vol. 10, (241-252).

Ondaajte, Michael. (2000). *Bandeiras Pálidas*. Companhia das Letras, São Paulo.

Sahlins, Marshall (1997). "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (partes I e II)". *Mana,* n.1/2, vol.3, (41-73; 103-150), Contracapa, Rio de Janeiro.

Souza, Lynn Mário (2002). "As visões da anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil". *Semear*, n. 7, 2002. Pp. 223-235. Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify. São Paulo.

Wagner, Roy. (1981). *The Invention of Culture***.** The University of Chicago Press, Chicago.

Patrimonio y cultura en América Latina:
Nuevas vinculaciones con el estado,
el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales

José de Jesús Hernández López
Mónica Beatriz Rotman
Alicia Norma González de Castells

Se terminó de imprimir en septiembre de 2010
en los talleres gráficos de Acento Editores
Reforma 654, Col. Artesanos
Tels. 01 (33) 3330-2011 / 3613-1189

www.acentoeditores.com
acento_preprensa@hotmail.com

Tiro de impresión: 1,000 ejemplares